

## ANDRUSTOOL

Objektiivsuse teema

Wilhelm Dilthey vaimuteaduste-  
filosoofias





## **ANDRUS TOOL**

Objektiivsuse teema  
Wilhelm Dilthey vaimuteaduste-  
filosoofias



Tartu Ülikooli filosoofiateaduskond, filosoofia ja semiootika instituut

Väitekirja on filosoofiadoktori kraadi saamiseks kaitsmisele suunanud Tartu Ülikooli filosoofiateaduskonna filosoofia ja semiootika instituudi nõukogu 20. oktoobril 2014.

Juhendaja: prof. kind. Ülo Matjus (Tartu Ülikool)

Oponendid: professor Jaan Valsiner (PhD, Clarki ülikool, USA)

professor Tõnu Viik (PhD, Tallinna Ülikool)

Kaitsmine toimub 26. novembril 2014 kell 13.00 Tartu Ülikooli Senati saalis.

Doktoritöö valmimist on toetanud Euroopa Liidu Sotsiaalfond.



Euroopa Liit  
Euroopa Sotsiaalfond



Eesti tuleviku heaks

ISSN 1406-9520

ISBN 978-9949-32-707-2 (trükis)

ISBN 978-9949-32-708-9 (pdf)

Autoriõigus: Andrus Tool, 2014

Tartu Ülikooli Kirjastus

ww.tyk.ee

*Emale ja isale*



# SISUKORD

1. SISSEJUHATUS .....	11
2. W. DILTHEY VARASEM LOOMEPERIOOD JA OBJEKTIIVSUSE TEEMA .....	30
2.1. W. Dilthey filosoofia-käsitlus ja objektiivsuse teema selles .....	30
2.1.1. Antropoloogilised eeldused .....	31
2.1.2. Ajaloolise mõistuse kriitika .....	32
2.1.3. Metafüüsika kui teaduse arenemise ajalooliselt piiratud avaldus ja objektiivsuse probleem .....	33
2.1.4. Metafüüsika, eriteadused ja skeptitsism .....	44
2.1.4.1. Metafüüsika ja skeptitsism .....	51
2.1.5. Metafüüsika-järgne filosoofia kui alusteadus .....	56
2.1.5.1. Filosoofia kui alusteaduse esimene põhiprintsiip .....	64
2.1.5.2. Filosoofia kui alusteaduse teine põhiprintsiip .....	68
2.1.6. Ontoloogilis-epistemoloogiline alusteadus, psühholoogia ja elufilosoofia .....	69
2.1.7. Abstraktse filosoofia kriitika .....	73
2.1.8. Filosoofia kui enesemõtestus .....	75
2.1.9. Enesemõtestus ja eriteadused .....	77
2.1.10. Enesemõtestus ja vaimuteadused .....	79
2.2. Vaimuteaduste teooria Wilhelm Dilthey varasemas loomeperioodis ja objektiivsuse teema selles .....	81
2.2.1. Vaimuteaduste mõiste ja nende eristamine loodusteadustest ..	82
2.2.2. Vaimuteaduste ja loodusteaduste seos .....	86
2.2.3. Vaimuteaduste eripära loodusteadustega võrreldes .....	88
2.2.4. Vaimuteaduste süsteem ja ühiskonnateooria .....	90
2.2.4.1. Ühiskond kui uurimisobjekt ja vaimuteaduste meetod .....	90
2.2.4.2. Esimese astme teooriad vaimuteadustes .....	93
2.2.4.3. Teise astme teooriad vaimuteadustes .....	96
2.2.5. Analüütilis-deskriptiivne psühholoogia .....	97
2.3. Dilthey varasema loomeperioodi objektiivsuse-käsitluse analüüs .....	100
2.3.1. Objektiivsus kui tunnetatava reaalsuse iseloomustus .....	104
2.3.1.1. Reaalsuse mõiste täpsustamine .....	104
2.3.1.2. Reaalsuse teadvustamise viisid .....	107
2.3.1.3. Tunnetatava reaalsuse objektiivsuse arengulooline käsitlus .....	110
2.3.1.3.1. Eneseteadvuse kui tunnetatava reaalsuse objektiivsuse tingimuse arengulooline käsitlus .....	113
2.3.1.3.1.1. Eneseteadvus .....	113
2.3.1.3.1.2. Eneseteadvuse arengulooline käsitlus .....	115

2.3.1.3.2. Välismaailma reaalsuse probleem ning selle arengulooline käsitlus .....	119
2.3.1.4. Väline reaalsus, sisemine reaalsus ja objektiivsus .....	127
2.3.1.5. Ühiskonnateooria ja sotsiaal-ontoloogia .....	136
2.3.2. Wilhelm Dilthey käsitlus objektiivsusest kui tunnetuse omadusest tema varasemal loomeperioodil.....	142
2.3.2.1. Tunnetuse reaalsus-sisu ja tõsikindlus .....	143
2.3.2.2. Tunnetuse objektiivsus ja mõtlemise tingimused.....	146
2.3.2.2.1. Reaalsed kategooriad kui objektiivse tunnetuse võimalikkuse tingimused .....	156
2.3.2.3. Kogemus ja teadusliku tunnetuse objektiivsus.....	160
2.3.2.3.1. Välise kogemuse ja loodusteaduste objektiivsus .....	161
2.3.2.3.2. Sisemise kogemuse ja vaimuteaduste objektiivsuse probleem .....	167
2.3.2.3.2.1. Sisemine tajutaj ja sisemine kogemus.....	168
2.3.2.3.2.2. Mõistmine .....	170
2.3.2.3.2.3. Psühholoogia kui vaimuteaduste alus .....	172
2.3.2.3.2.4. Vaimuteaduslik tunnetus.....	177
2.3.2.3.2.5. Sisemise kogemuse piirid.....	183
2.3.2.3.2.6. Kriitika Dilthey vaimuteaduste objektiivsuse kontseptsioonile .....	186
3. W. DILTHEY HILINE LOOMEPERIOOD JA OBJEKTIIVSUSE TEEMA SELLES .....	192
3.1. Vaimuteaduste teooria Dilthey hilises loomeperioodis ja objektiivsuse teema selles.....	193
3.2. Dilthey hilise loomeperioodi objektiivsuse-käsituse analüüs.....	201
3.2.1. Dilthey käsitlus tunnetatava objektiivsusest tema hilisel loomeperioodil .....	203
3.2.1.1. Elamus, ajalised ja elu .....	203
3.2.1.2. Sotsiaal-ontoloogia.....	210
3.2.1.3. Elukategooriad .....	211
3.2.1.4. Elu objektivatsioon.....	213
3.2.1.5. Mõistmine.....	216
3.2.1.6. Objektivne vaim .....	219
3.2.1.7. Toimeseos.....	223
3.2.2. Dilthey käsitlus tunnetuse objektiivsusest tema hilisel loomeperioodil.....	226
3.2.2.1. Elu, vaimuteadused ja objektiivsus .....	228
3.2.2.2. Elamus, mõistmine, objektivatsioon .....	230
3.2.2.2.1. Elamus .....	231
3.2.2.2.2. Objektiveeriva käsituse diskursiivne funktsioon ja objektivatsioon .....	238



3.2.2.2.3. Vaimuteaduslik mõistmine ja objektivatsioon .....	242
3.2.2.3. Üksik ja üldine .....	256
3.2.2.4. Osa ja tervik .....	258
3.2.2.5. Ajalooteadus, ajalooline skeptitsism ja objektiivsus ..	262
3.2.2.6. Mõistmise ajaloolisus ja vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsus .....	266
3.3. Filosoofia olemuse käsitus Dilthey hilises loomeperioodis .....	271
3.3.1. Metodoloogiline refleksioon filosoofia olemuse käsitlemise üle .....	271
3.3.2. Filosoofia olemus ja objektiivsuse ideaal .....	274
3.3.2.1. Filosoofia olemuse esialgne piiritlemine .....	274
3.3.2.2. Filosoofia olemuse piiritlemine ajaloolise käsitluse alusel .....	275
3.3.2.3. Filosoofia olemuse piiritlemine süstemaatilise käsitluse alusel .....	277
3.3.3. Filosoofia funktsioon kaasajal .....	281
3.3.4. Objektiivse filosoofia võimalikkus ja selle praktiline tähendus .....	284
4. KOKKUVÕTE .....	292
SUMMARY .....	297
KASUTATUD KIRJANDUS .....	302
LISA .....	311
ELULOOKIRJELDUS .....	325

## TÄNUSÕNAD

Soovin tänada minu väitekirja väga pikaks veninud valmimisprotsessi vältel mulle osutatud toetuse ja minu suhte säilinud kannatlikkuse eest oma juhendajat professor Ülo Matjust ning filosoofia osakonna kauaaegset juhatajat professor Margit Sutropi. Olen väga tänulik ka professor Rein Vihalemmale, kes oli vastutulelikult nõus minu väitekirja lugema ning andis mulle olulist tagasisidet selle kohta. Suur tänu ka professor Tõnu Viigile ja professor Jaan Valsinerile, kes nõustusid minu väitekirja retsenseerima. Tõlgete eest inglise keelde olen tänu võlgu Reet Soolale, Silver Rattasepale ja Toomas Lotile. Minu eriline tänu kuulub Ruth Jürjole, kes aitas mind välja lugematutest raskustest, millele ma väitekirja ette valmistades ikka ja jälle pörkusin. Oma uurimistöö finantsilise toetamise eest olen tänu võlgu keeleteaduse, filosoofia ja semiootika doktori-koolile.

## SISSEJUHATUS

Teadusliku teadmise objektiivsuse ideaal on kuni viimase ajani olnud üheks kõige enesestmõistetavamalt aktsepteeritud väärtusettekujutuseks teaduses. Nii võib kergesti jääda mulje, et tegemist on tunnusega, mis teadusele loomuoasena seisab justkui väljaspool ajalugu. Niisugune mulje on mõistagi ekslik – ka objektiivse teadmise ideaalil on ajalugu<sup>1</sup>. Teen sissejuhatuseks nendest ajaloolistest muutustest väikese ülevaate<sup>2</sup>.

Stephan Gaukrogeri väitel sai objektiivsus teaduslikkuse sünonüümiks alles nende muutuste tulemusena, mis leidsid teaduses aset 16. sajandi lõpus ja 17. sajandi alguses. Kuigi objektiivsust oli käsitatud väärtusena ja selle üle oli vaieldud ka varem, hakkas see alles tol ajal etendama teaduses kesket osa. Gaukroger seostab selle väärtusettekujutuse esilekerkimise muutusega rollis, mida teadmise struktuuris omistati teaduslikule põhjendusele.

Platonist alates on teadmist defineeritud põhjendatud tõese uskumusena. Kuid ajal, millal teadus seisnes selles, et anda järgmisele põlvkonnale edasi uskumusi, mille tõesuses oldi kindlad, kuna need pärinesid kõigutamatu autoriteediga allikaist, taandus ka põhjenduse roll sellele, et leida argumente toetamiseks väiteid, mille tõesuses ei leitud tegelikult mingit alust kahelda. Gaukroger iseloomustab seda olukorrana, kus põhjendamist juhtis valmis tõde, mis andis lõppeesmärgi, kuhu põhjendus pidi jõudma, ja põhjendamine seisnes selles, et leida parim viis, kuidas seda ette antud sihti saavutada. Neis tingimustes ei tulnud teadlasel püüelda selle poole, et tema poolt esitatud põhjendus oleks objektiivne – kui objektiivsuse all silmas pidada erapooletust ja kriitilist distantssi kõigi diskuteeritavate väidete suhtes. Vastupidi, ta pidigi olema erapoolik, nimelt pooldama tõde, mida usuti end juba omavat, ja tema kriitiline mõtlemine leidis rakendust üksnes selleks, et kummutada vastuväiteid tõdedele, mida ta kaitses.

Muutus teadusekäsitusel leidis aset kaasaegse loodusteaduse sünniga 17. sajandi algul, mille tulemusena ei saanud enam seda, et traditsiooniline õpetus on tõene, pidada ette kindlaks tõsiasiaks, vaid seda hakati käsitama millegi sellisena, mis vajab eelnevat põhjendamist, nagu ükskõik milline väide, mis pretendeerib teaduslikkusele. Sellest tulenevalt omandas ka põhjendus teadusliku teadmise struktuuris varasemaga võrreldes hoopis teistsuguse rolli – sellel tuli otsida argumente, et kinnitada uurimistulemustest tuletatud järeldusi, mille tõesus ei olnud sugugi ette garanteeritud. Gaukroger väidab, et antud muutuse kontekstis leidsi aset see, et tõe asemel kerkis just otsustuse objektiivsus teadusliku põhjenduse kognitiivseks orientiiriks. Kui tõde oli juhtinud argumenteerimist sellega, et osutas kuhu see peab välja jõudma, siis objektiivsus tegi seda vastupidisel kursil – esitades nõudeid selle kohta, millest peab põhjendus

---

<sup>1</sup> Objektiivsuse-orientiiri ajalooline käsitlemine on suhteliselt hiljuti kujunenud uurimissuund, kus teedrajavateks on olnud Lorraine Daston, Peter Galison ja Theodore Porteri tööd. (Vt. Daston 1992, Porter 1995, Daston, Galison 2007.)

<sup>2</sup> Toetun seejuures filosoofia ajaloolasele ja teadusloolasele Stephan Gaukrogerile. (Vt. Gaukroger 2012; vrdl. Megill 1994; Valsiner 2012: 29–38.)

lähituma ja kuidas seda tuleb menetleda. Otsustuse objektiivsus pidi olema võimaline seda rolli täitma selliste omaduste abil nagu erapooletus, eelarvamuste-vabadus ja kallutatuse puudumine<sup>3</sup>.

Tänapäeval ei taandu objektiivsus aga üksnes teadus-internseks väärtusetekujutuseks, vaid see on rännanud teadusest välja inimeste igapäevaelu, moraali, poliitika ja isegi esteetika valdkonda. Stephan Gaukrogeri väitel paigutub see muutuse mitte varasemale ajale kui 19. sajandi algus ning seostub suure muutusega õhtumaise tsivilisatsiooni eneseteadvuses. Kuni selle ajani olid lääne tsivilisatsiooni esindajad iseennast teadvustades ja end teiste tsivilisatsioonide esindajatest eristades ning nende suhtes üleolekut tundes toetunud oma religioonile – kristlusele. Sealtpeale hakati Lääne üleolekut teistest põhjendama tema teadusega. Esialgu toetuti seejuures mitte niivõrd loodusteaduste tehnoloogilistele rakendustele, millest enamus alles ootas oma järke, vaid eelkõige nende teaduste võidukäigu raames tekkinud väärtuste-kogumile, milles rõhutati eriti selliseid ideaale nagu võrdsus ja eelarvamuste-vabadus. Objektiivsus oli selle väärtustekogumi tuumaks ja teaduses nähti niisuguse objektiivsuse kõige puhtakujulisemat kehastust. Kuid leides rakendamist erinevates praktikates ka väljaspool teadust on objektiivsus omandanud igaühes neist erinevaid tähendusnüansse ja äratav vastavalt ka erinevaid, vahel vastakaidki ootusi<sup>4</sup>.

Tulemuseks on see, et ehkki objektiivsus on meie vaimses maailmas prominentse staatusega väärtusetekujutus, pole sellele sugugi nii lihtne anda üldist definitsiooni. Stephan Gaukroger toob välja mõned objektiivsuse-käsitused, mida ta peab kõige mõjukamateks. Ta mõõnab, et need erinevad arusaamised objektiivsusest ei ole sugugi alati üksteist välistavad ja neid võib formuleerida tugevamate või nõrgemates vormides. Koos peaksid nad andma võimaluse markeerida seda, kui mitmekesine on objektiivsuse-temaatika.

Esimesena nimetab ta käsitust, mille kohaselt on objektiivne selline otsustus, mis on vaba eelarvamustest ja kallutatusest. Eespool oligi juttu objektiivsusest just selles tähenduses ja seda võib pidada kõige levinumaks arusaamiseks sellest, mis on objektiivsus. Sel puhul seostatakse objektiivsust mitte üksnes teaduse rangete standarditega, vaid paigutatakse see ka igapäevaelu sotsiaalsesse reaalsusesse. Teiselt poolt, ehkki objektiivsus kui eelarvamuste-vabadus ei ole teaduse jaoks irrelevantne, paistab see siiski teadusliku objektiivsuse iseloomustamiseks jäävat mõnevõrra marginaalseks. Problemaatiline on selle objektiivsuse käsituse rakendamine ka eetika ja esteetika valdkonnas<sup>5</sup>.

Teisena toob ta esile käsituse, mille kohaselt on objektiivne selline otsustus, mis on vaba igasugustest eeldustest ja väärtustest. See võib paista pelgalt esimese laiendusena. Kuid erinevus seisneb selles, et eelarvamuse idee kätkeb endas eksituse konnotatsiooni, sel ajal kui eeldused ja väärtused ei pea tingimata

---

<sup>3</sup> Vt. Gaukroger 2012: 56–59.

<sup>4</sup> Vt. Gaukroger 2012: 1–2. Neis ootustes ning nende muutumises peegeldub sotsiaalsete suhete dünaamika nii teaduses endas kui ka väljaspool teadust. Seda aspekti on käsitlenud Porter 1995, Daston, Galison 2007 (iseäranis lk. 191–251), Valsiner 2012, (iseäranis lk. 33–55).

<sup>5</sup> Vt. Gaukroger 2012: 4–5.

juhtima eksitusse. Paljud skeptilised ja relativistlikud argumendid objektiivse otsustamise võimalikkuse vastu põhinevad just sellel, et neil kahel käsitusel lastakse ühte sulatada, nii et (põhimõtteliselt saavutatavat) sihti, eemaldada argumendist kõik eelarvamused, käsitatakse selliselt, justkui seisneks see (saavutamatus) sihis saada lahti kõigist eeldustest. Kuigi esimest on üliiraske saavutada, on selle poole püüdlemine täiesti mõttekas, seevastu kui eesmärk heita kõrvale kõik eelnevad uskumused on lihtsalt teostamatu<sup>6</sup>.

Kolmas käsitus sellest, mis on otsustamise objektiivsus, on keskendunud sellele, kuidas me jõuame oma vaadetele ja teooriatele. Objektiivne on selle järgi nimelt selline protseduur, mis lubab meil teha valiku üksteisega vastuolus olevate vaadete ja teooriate vahel. Kui kaks varem esile toodud arusaama objektiivsusest käsitasid seda teatud vaimuseisundina, siis kolmas on teist laadi. See väidab, et kui me soovime saavutada objektiivsust, siis tuleb järgida kindlat laadi protseduuri, mis võimaldab meil teha valiku teooriate vahel. Antud käsitus paigutab otsustamise objektiivsuse just teaduse valdkonda ja käsitleb teaduslikku objektiivsust mudelina, mida tuleks järgida kõigis valdkondades, kus pretendeeritakse objektiivsusele<sup>7</sup>.

Stephan Gaukroger väidab, et alates 18. sajandist on diskussioonides, mida filosoofias ja teadustes objektiivsuse üle peeti, liigutud objektiivsuse negatiivselt määratluselt, mille järgi see seisneb eelarvamuste puudumises, positiivsele määratlusele, mille kohaselt see kujutab endast representatsiooni adekvaatsust. See on tema poolt esile tõstetud neljas objektiivsuse-käsitus. Positiivne on antud käsitus selles mõttes, et kõneleb mitte sellest, mida me peaksime oma otsustamisest eemaldama, kui me püüame olla objektiivsed, vaid sellest, milline on see nii-öelda õige suund, kuhu me peaksime vaatama. Õige on aga selline suund, mis viib tõeni. Kui esimene ja kolmas käsitus seovad objektiivsuse põhjendusega, siis antud käsitus seob selle tõega. Sama võib teatud arusaamise puhul teha ka teine käsitus<sup>8</sup>.

Teise positiivse ja ühtekokku viienda käsitusega sellest, milles seisneb objektiivsus, toob Gaukroger esile ettekujutuse, et miski on objektiivne siis, kui see viib järeldusele, mis on universaalselt aktsepteeritud. Ta märgib, et see käsitus võib olla osaliselt motiveeritud sellest, et loodusteaduste uurimistulemusi iseloomustab väga kõrge konsensuse tase, mis ületab kõiki rahvuslikke ja religioosseid piire<sup>9</sup>.

Kõiki neid käsitusi saab rakendada nii igapäevaelu, kui ka teadusliku uurimistöö juhtumitele, kuid teine ja kolmas on kujundatud enam just teadustöö vajadusi silmas pidades. Vastavalt osutuvad nad problemaatilisemaks, kui püüda neid rakendada eetika ja esteetika.

Käesoleva väitekirja käsitlusvaldkonnaks on tähendus, mis teadusliku teadmise objektiivsuse ideaal omas püüetes kujundada just humanitaarteaduste jaoks välja adekvaatne ettekujutus nende teaduste loomusest ja panna neil end

---

<sup>6</sup> Vt. Gaukroger 2012: 5–6.

<sup>7</sup> Vt. Gaukroger 2012: 6–7.

<sup>8</sup> Vt. Gaukroger 2012: 9.

<sup>9</sup> Vt. Gaukroger 2012: 10.

maksma läänemaailma teaduskultuuri täisväärtusliku osana. See protsess leidis aset 19. sajandil, seega samal ajal kui objektiivsus oli saanud, nagu öeldud, keskseks teaduslikuks väärtuseks, enamgi veel, kogu õhtumaist tsivilisatsiooni määratleva väärtustekogumi tuumik-osiseks. Ning uuel teadusharul, mis soovis olla aktsepteeritav ja omada autoriteeti niisuguses kultuurikeskkonnas, tuli muidugi määratleda oma suhe väärtusorientiiridega, mida selle nimetusega märgiti.

Minu töö käsitleb seda teemat ühe konkreetse filosoofi õpetuse näitel. Selleks filosoofiks on Wilhelm Dilthey (1833–1911) – üks esimesi ja mõjukamaid teoreetikuid, kes seadis endale ülesandeks tuua välja see eripära, mis iseloomustab teadmise vorme ja kujunemise viise humanitaarteadustes, mis olid tema eluajal alles välja kujunemas ja võitlesid selle eest, et leida tunnustamist akadeemilise maailma legitiimse osana.

Niisuguste püüdluste ajaloolis-kultuuriliseks taustaks oli üha kiirenev moderniseerumine, mis tollaegses Euroopas aset leidis ning mis edenedes tõrjus kõrvale ja määras kängumisele paljud traditsioonilise elukorralduse vormid. Paralleelselt nende muutustega vähenes ka traditsioonilise maailmamõistmise mõju. Senine suhteliselt homogeenne ja terviklik elumõistmine killunes erinevate konkureerivate maailmavaadete pluralismiks. Sugugi mitte väike osa Euroopa rahvastikust tajus neid transformatsioone muutustena, mille mõjul kasvas nende eksistentsi ebakindlus. Kuid oli muidugi ka ringkondi, kes tervitasid osutatud muutusi kui vabanemist ajaloo-taagast, mis oli saanud elu edenemisele takistuseks. Igal juhul tõid osutatud protsessid endaga kaasa vajaduse uut elusituatsiooni intensiivselt mõtestada, kujundada välja uus enesetunnetus, mis vastaks modernistliku tsivilisatsiooni tingimustele ja modernse ajastu inimese vajadustele.

Sellel taustal on mõistetav, et nende jaoks, kes püüdsid õhtumaise tsivilisatsiooni jaoks välja kujundada uut, muutunud maailmale vastavat eneseteadvust kaotasid oma veenvusjõu saksa idealismi suurejoonelised süsteemid, mis 19. sajandi esimesel poolel olid domineerinud vaimuilma mitte üksnes Saksamaal, vaid kogu Euroopas. Need õhtumaise filosoofia ajaloo hilised produktid kandsid endal sedavõrd suurel määral eelmodernistliku ühiskonna ja kultuuri pitserit, et sajandi keskpaigaks näisid nad kaasaegsetele iganditena, mis on kaotanud kokkupuute uute realiteetidega teaduses, ühiskonnas ja kultuuris. See asjaolu tõi endaga kaasa traditsioonilise filosoofia kasvava kultuurilise marginaliseerumise, mille tulemusel leidis saksa filosoofia 19. sajandi keskpaigas end identiteedi- ja legitiimatsioonikriisist. Kuna traditsiooniline metafüüsika pälvis haritud publiku silmis üha vähem huvi, ähvardas ülikoolides viljeletavat filosoofiat oht taanduda pelgalt iseenda ajaloo kirjeldamisele. Õigustamaks oma eksistentsi akadeemilise distsipliinina tuli sel leida endale uus identiteet, millel võinuks olla väljavaateid leida intellektuaalse avalikkuse tunnustust<sup>10</sup>.

Püüetele mõtestada uut ajastut paistsid senise filosoofia asemel pakkuvat kindlamat alust hoopis kiiresti kasvavad eriteaduslikud maailmakäsitlused ning

---

<sup>10</sup> Toetun siin Herbert Schnädelbachile. (Vt. Schnädelbach (1983) 1991: 118–137; vrdl. Köhnke 1986: 116–117, 130–131.)

nende tulemustele toetudes kujundatav teaduslik maailmapilt. Sellele uute avastuste mõjul aina üksikasjalikumaks muutuvale pildile maailmast andis kaalu juurde asjaolu, et eriteaduslik teadmine võimaldas looduses ja ühiskonnas toimuvaid protsesse üha suuremal määral prognoosida ja kontrollida. Tolle teadmise tehnilis-tehnoloogilised rakendused löid aga üha enam võimalusi kujundada inimese elukeskkonda ümber selliselt, et see vastaks tema soovidele. Modernistliku eluvaate üheks dominandiks oligi veendumus, et inimesel pole tänu oma teadmiste avardumisele ja mõtestatud tegevusele enam vaja leppida eestleitud maailmaga, vaid tal on võimalik seda maailma muuta, selles aset leidvaid protsesse juhtida.

Sellel taustal oli mõistetak, et saksa filosoofid, soovides leida väljapääsuteed filosoofia identiteedikriisist ja anda filosoofiale uus kuju, millisena sel võinuks olla eeldusi saada modernse ühiskonna vajadustele vastavaks maailmamõistmiseks, püüdsid kõigepealt määratleda seda, milline peaks olema filosoofia vahetõrje eriteadusliku maailmatunnetusega. Neist püüdlustest võib välja tuua kolm põhilist hoiakut teadusesse, mis kerkisid esile uue identiteedi otsingutes, mis olid iseloomulikud filosoofiale 19. sajandi teisel poolel<sup>11</sup>. Üks osa filosoofe tervitas entusiastlikult modernset teadust – s.t. eelkõige loodusteadust – kui teadmist, millel oli nende silmis suur emantsipeeriv potentsiaal. Nad püüdsid teaduste edule kaasa aidata sellega, et selgitasid ja propageerisid nende meetodeid või kujundasid nende tulemustest teaduslikku maailmavaadet. Kõige esilekõündivamateks näideteks sellisest hoiakust olid suurejoonelised süsteemid, mis pärinesid August Comte'ilt, Herbert Spencerilt ja John Stuart Millilt. Sellele suunale vastandus teadus-skeptiline ja tsivilisatsiooni-kriitiline hoiak, mis kahtles sügavalt selles, kas modernne teadus – vaatamata oma suurele edule – suudab vastata eksistentsiaalsetele küsimustele mõtestatud elu kohta ning aidata kindlustada indiviidi vabadust. Sajandi keskpaigas esindasid sellist hoiakut vaid üksikud autsaiderid nagu S. Kierkegaard ja eelkõige F. Nietzsche, kuid mida aeg edasi, seda enam kõlapinda niisugused vaated leidsid. Nende modernismikriitikute silmis oli filosoofia missiooniks valgustada kriitiliselt neid eeldusi, millele toetus teaduslik ratsionaalsus, ning paljastada teaduslikku tsivilisatsiooni tervikuna kui inimkonna vääringut. Kolmas hoiak püüdis leida vahepealset positsiooni nende kahe äärmuse vahel. Saksamaal toetusid filosoofid, kes seda hoiakut esindasid, enamasti Immanuel Kanti pärandile ning püüdsid välja tuua teadusliku tunnetuse võimalikkuse tingimusi ja piire, et selle teadmise alusel täiendada teadusi sellega, mida need omast vaatekohast lähtudes saavutada ei suutnud.

Wilhelm Dilthey püüdele leida väljapääs filosoofia aktuaalsest identiteedi- ja legitimatsioonikriisist ongi iseloomulik just viimane hoiak. Samas ei puudunud tema mõttetööl aga puutepunktid ka kahe eelnevalt osutatud hoiakuga. Eelkõige oli talle lähedane esimesena kirjeldatud hoiak. Seejuures on stsientistlikud motiivid iseäranis märgatavad Dilthey varasema loomeperioodi kirjutistes. Teaduskriitiline hoiak oli talle vähem iseloomulik, kuna üldiselt jagas ta modernist-

---

<sup>11</sup> See liigitus on laenatud Gunter Scholtzilt. (Vt Scholtz 2008a: 17–18.)

likku veendumust, et teadus on küll mitte ainuke, kuid kaasajal kindlasti kõige olulisem moodus mõjutada inimese enese- ja maailmatunnetust ning elu.

Toonaste eriteaduste mitmekesisuses koondus Dilthey filosoofiline huvi humanitaar- ja sotsiaalteadustele, mille koondnimetuseks saksa kultuuris kujunes – paljuski tema enda teoste mõjul – oskussõna vaimuteadused, *Geisteswissenschaften*. Ta lootis, et need teadused võtavad üle selle rolli inimese eneseteadvuse kujundamisel, mis varasemal ajal oli kuulunud metafüüsikale, oli aga samas veendunud, et selle rolli täitmist takistas asjaolu, et 19. sajandi teisel poolel elasid ka need teadused läbi nn. põhialustekriisi (*Grundlagenkrise*)<sup>12</sup>.

Saksamaal olid nad teadusteks formeerunud paljuski saksa idealismi teaduslikkuse kontseptsiooni raames. 19. sajandi esimese poole jooksul kujunesid nad aga kooskõlas samal ajal põhjalikult muutunud teaduslikkuse-käsitusega ümber empiirilisteks uurimusteadusteks ning pidid seetõttu seisma vastu saksa idealismi kui spekulatiivse metafüüsika pretensioonile leida tunnustust teadusena<sup>13</sup>. Nii muutus vaimuteaduste enesemõistmise jaoks võimatuks toetuda sellele teaduslikkuse-kontseptsioonile, mis oli olnud aluseks nende kujunemisele akadeemilisteks distsipliinideks. Seevastu oli vahepealsetel aastatel erinevate vaimuteaduslike distsipliinide rüpes välja töötatud soliidne metoodiline uurimis-instrumentarium, millele humanitaarid said toetuda, kui nad pretendeerisid sellele, et pakkuda tõeliselt teaduslikku teadmist valdkondade kohta, mida varem oli käsitletud saksa idealismi põhihoiakust lähtudes.

Kui konkurentsis saksa idealismi spekulatiivse vaimufilosoofiaga olid humanitaarteadused edukad, siis võrdluses loodusteadustega muutus nende staatus empiiriliste uurimusteadustena sajandi keskel üha küsitavamaks. Sel ajal kui loodusteadlaste seas paistis valitsevat laialdane konsensus oma valdkonna uurimistulemuste kehtivuse suhtes, esines vaimuteaduste esindajate vaadete vahel suuri erinevusi, kui käsitluse alla tuli faktide tõlgitsemine ja nende süstematiseerimine uurimisvaldkondade tervikkäsitlusteks. Nagu eespool mainitud, samastati loodusteaduslike uurimuste tulemuste niisugust üldaktsepteeritust tihti nende objektiivsusega. Loodusteadustes saavutatud tunnetusedu suure prestiiži tõttu, millele omakorda aitas kaasa reaalteaduste ulatuslik ja efektiivne rakedamine, kalduti loodusteadustele iseloomulikku tunnetushoiakut käsitlema üldteaduslikuna ja sellele iseloomulikku ettekujutust objektiivsusest väärtustati täiendavalt objektiivsuse kui niisugusena. Kui vaimuteaduslike uurimuste tulemused ei vastanud sellele ettekujutusele objektiivsusest, siis pidi see asjaolu paratamatult hakkama õñnestama vaimuteaduste staatust teadustena. Olukorras, kus teaduse prestiiž oli kõrge ja just sellega seostusid modernismi aja inimese lootused kujundada maailm ümber oma vajadustele ja soovidele vastavamaks, ei saanud see nii jääda. Küllaltki laialdaselt levis arvamus, et vaimuteadustel tuleb kas loodusteaduste „objektiivne” tunnetushoiak ja uurimismenetlused üle võtta või loobuda pretensioonist teaduslikkusele.

---

<sup>12</sup> Vt. Lessing 1984:132–136.

<sup>13</sup> Vt. Schnädelbach (1983) 1991: 53, 108–117; Scholtz 1991: 30–31.



Veelgi enam, loodusteadusliku objektiivsuse-ideaali tähendus ja mõju oli avaram ja ulatus, nagu öeldud, ka teadustest väljapoole – see ärgitas kindlasuunalisi muutusi inimese enesepildiski. Tavapärase enesepildi need osad, mis ei toetunud teadmiste, mis olid hangitud seda ideaali rahuldavate uurimismenetluste kaudu, hakkasid üldlevinud teadus-usu mõjul paistma inimese enesepildi kõrvaliste, ebakindlate, eelteaduslike jäänukitena, millest eesrindlikul inimesel tuleks loobuda. Fundamentaalsena kalduti seevastu väärtustama neid inimesepildi koostisosi, mis toetusid loodusteaduslikele teadmiste ja tunnetusviisidele või olid viimastega kooskõlas<sup>14</sup>. Alternatiiviks paistis olevat lähenemine, mis eespool kirjeldatud teadus-skeptilise hoiaku vaimus eitas üldse võimalust, et teadusel võiks olla pakkuda inimesele võimalusi adekvaatseks enesemõistmiseks.

Erinevalt füüsikast ja keemiast ei pretendeerinud vaimuteadused sellistena, nagu nad olid tolleks ajaks kujunenud, reeglina sellele, et sõnastada valdkonnaspetsiifilisi seaduspärasusi, mis oleksid olnud kõrvutatavad loodusseaduste formuleeringutega loodusteadustes, näiteks pakkunuksid võimalust tuletada neist teaduslikke prognoose selle kohta, mis hakkab aset leidma tulevikus. Ka seetõttu võisid vaimuteadused, eelkõige aga ajalooteadus, milles tol ajal nähti tihti alusteadust teistele vaimuteadustele, paista loodusteadustega võrreldes oma arengus mahajäänud teadustena, mida oleks justkui vaja alles tõelise teaduse tasemele tõsta ja seda just nimelt selle kaudu, et püüda avastada spetsiifilisi ajalooseadusi. Niisuguse programmi esitas positivism, mille esindajad uskusid, et osutatud eesmärk on saavutatav, kui uurimismeetodid, mis olid osutunud edukateks loodusteadustes, leiavad rakendamist ka vaimuteaduslikes uurimustes. Positivistide silmis pidanuksid need meetodid tagama vaimuteaduslikule teadmisele selle, et see oleks omandanud põhjendatuse, mis oleks võrreldav loodusteaduslike uurimistulemuste üldaktsepteeritava põhjendatusega – niisiis objektiivsusega selles tähenduses – ning aitama seekaudu vaimuteadustel saavutada tõeliselt usaldusväärseid põhialuseid oma uurimistöole.

Kuid katsed, mida võeti ette selleks, et kujundada ajalooteadus kui juhtiv vaimuteadus ümber seadusteaduseks, ei leidnud 19. sajandi akadeemilise ajaloo teaduse esindajate seas kuigivõrd tunnustust. Selleks, et tõendada oma dissipliini teaduslikku tõsiseltvõetavust, rõhutasid viimased pigem seda, et ajaloo teadus on niisamuti kui loodusteadusedki selline teadmine, mille olemuslikuks komponendiks on empiiriline faktiuurimus. Selleks, et saavutada oma uurimustes suurema intersubjektiivse kehtivusega tulemusi, rõhutati humanitaarteadustes aga nüüd, kus nende teaduslikkus oli võrdlussituatsioonis loodusteadustega kahtluse alla sattunud, veelgi enam seda, et uurimistöös, mis tahab pälvida teaduse nime, tuleb hoiduda väidetest, mille toetuseks ei ole võimalik viidata faktidele, ja välistada uurimistööst igasugused teadus-välised kõrvalmõjud. Nii püüdis humanitaarteaduslik uurimus selle poole, et tõkestada meetoodiliselt selliseid oma kaasajast tulenevaid mõjutusi, mis võinuksid selle ranget „objek-

---

<sup>14</sup> Niisugune hoiak ei ole mõistagi kuhugi kadunud ka tänapäeval. (Vt. Churchland (1981) 2012, Becker 2009; Mölder 2004.)

tiivsust” kahtluse alla seada. Kuid objektiivsuse all peeti seejuures silmas teisi tähendusi, mida see väljend toleaeegses kultuuris omas, nimelt eespool kahe esimesena esiletooduid – vabadust eelarvamustest või koguni eeldustes.

Kirjeldatud olukorras omandas kujunevate humanitaarteaduste suhe objektiivsuse-nõudesse ambivalentse vormi. Ühelt poolt oli see nende jaoks midagi sellist, mille poole nad püüdlesid, et distantseerida end teadusliku prestiiži kaotanud metafüüsikast ja et panna end maksma teadusmaailma õiguspärase liikmena. Teiselt poolt oli see nende jaoks aga ka midagi sellist, mille nimel kritiseeriti humanitaarteadustes väljakujunenud uurimispraktikat ja nõuti selle põhjalikku reformi. Selles seoses tähistas termin objektiivsus ettekujutuste kompleksi, mis kõigutas humanitaarteaduste juba välja kujunema hakkavat identiteeti ja seadis kahtluse alla nende legitimeerituse teaduskeskses kultuuris.

Osutatud tingimused mängisid olulist rolli selles keskkonnas, milles kulgesid Dilthey otsingud leidmaks oma teed kaasaja intellektuaalsel maastikul<sup>15</sup>. Ülikooliõpinguid alustas ta perekonnatraditsioonile truuks jäädes teoloogia valdavas. Need said alguse 1852. aastal Heidelbergis, kuid valdav osa neist möödus Berliini ülikoolis, kuhu Dilthey peatselt suundus. Teoloogia õpingute kõrval oli ta juba varakult huvitatud ka filosoofiast ning see valdkond sai aja möödudes tema jaoks üha olulisemaks. Iseäranis tugevalt mõjutasid teda kaks filosoofi – Heidelbergis hegeliaanlik filosoofia-ajaloolane Kuno Fischer (1824–1907) ning Berliinis aristoteliaan ning anti-hegeliaan Friedrich Adolf Trendelenburg<sup>16</sup> (1802–1872).

Vanemate soovile vastu tulles plaanis Dilthey esialgu oma akadeemilist karjääri siiski teoloogia alal. Oma uurimistöö valdkonnaks valis ta mitte süstemaatilise teoloogia, vaid varakristlike teoloogiliste õpetuste ajaloo. Tal oli kavas selle uurimistöö horisonti tulevikus avardada nii, et see hõlmaks kogu kristliku maailmavaate ajaloo.

Dilthey kujunemist ajaloolaseks mõjutasid määravalt nn ajaloolise koolkonna (*Historische Schule*) esindajad, kes tookord Berliini ülikoolis õpetasid – Leopold von Ranke (1795–1886), August Boekh (1785–1867), Theodor Mommsen (1817–1903) jt. Ajaloolisele koolkonnale omane viis ajalugu käsitleda jäi tema jaoks kuni elu lõpuni ajaloouurimise etaloniks.

Sellele vaatamata ja erinevalt suuremast osast saksa ajaloolastest võttis Dilthey tõsiselt H. Th. Buckle'i positivistlikku ajalookontseptsiooni raamatus „*History of Civilisation in England*”, mille esimese osa tõlge saksa keelde ilmus

---

<sup>15</sup> Dilthey eluloost ülevaadet andes toetun peamiselt Hans-Ulrich Lessingile ja Rudolf Makkreelile. (Vt. Lessing (1984: 35–51, 64–65, 72–73, 105–131), (2001: 20–31), (2011: 19–31) ja Makkreel 2012.) Vrdl. Thielen (1999: 7–81), De Mul (2003: 14–33).

<sup>16</sup> Olulist rolli, mida nimetatud filosoofid mängisid 19. sajandi saksa ülikoolifilosoofia kujunemiskäigus, on üksikasjalikult käsitlenud K. C. Köhnke oma raamatus *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt a. M. 1986, iseäranis lk. 23–57 ja 195–211; Trendelenburgi kohta vt. ka G. Hartung 2006. Tema mõju Dilthey filosoofilistele vaadetele on üksikasjalikult käsitletud kogumikus *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*. Hrsg. von G. Hartung und K. C. Köhnke, Eutiner 2006. (Vt. Kreiter (2006: 143–167), Kühne-Bertram (2006: 168–190), Lessing (2006: 191–204); vrdl. Hartung 2006: 304–307.).

1860. aastal. Talle imponeeris autori taotlus kujundada ajalugu täpseks teaduseks, mille ülesandeks oleks avastada ajalooprotsessi seaduspärasused, mille abil oleks võimalik ette näha tulevasi protsesse. Seejuures mõistis Buckle ajalugu kausaalse paratamatuse valdkonnana, milles pole kohta ei juhusele, ettehooldele ega jumala vahetule sekkumisele. See raamat jäi Dilthey jaoks kogu eluks positivismi etaloniks. Just selle mõjul uuris ta järgnevalt Auguste Comte'i ja John Stuart Milli teoseid. Positivismile lähedane oli ka Dilthey tookordsete Berliini aastate sõbra ja vestluspartneri Morits Lazaruse (1824–1903) rahvaspühholoogia (*Völkerpsychologie*) kontseptsioon<sup>17</sup>.

Vastuolud ajaloolise koolkonna ja positivistliku ajalookäsituse vahel olid ajendiks, mille mõjul hakkas tal juba alates 1860. aastast aegamööda kujunema plaan käsitleda süstemaatiliselt neid filosoofilisi eeldusi, millele toetusid ajaloolised vaimuteadused. Ühes päevikumärkuses sellest aastast kirjutas ta, et kaasaeg vajab „puhta mõistuse kriitikat meie ajaloolis-filosoofilise maailmavaate alusel”. (Dilthey 1960: 120.) Hiljem nimetas ta seda uurimissuunda „ajaloolise mõistuse kriitikaks”, pidades silmas ajalooliste vaimuteaduste transtsendentaalfilosoofilist põhjendust.

Samal ajal huvidus Dilthey ka Friedrich Daniel Ernst Schleiermacheri vaadetest. Tõukeks sai tutvus Ludwig Jonase, Schleiermacheri pärandi väljaandjaga. Peale Jonase surma 1859. aastal jätkas ta viimase tööd Schleiermacheri kirjavahetuse avaldamisel. Samaaegselt võttis Dilthey osa *Schleiermacher-Stiftung*'i poolt korraldatud konkursist uurimistöödele, mille ülesandeks oli „tuua välja Schleiermacheri hermeneutika eripärane teene võrdluses selle teaduse varasemate käsitlustega, nimelt Ernesti ja Keili poolt”. Tema uurimus, mis ilmus küll alles postuumselt Dilthey kogutud kirjatööde<sup>18</sup> 14. köites, pälvis sellel konkursil esikoha. Nendest töödest kasvas välja kava kirjutada Schleiermacheri biograafia.

Esialgu olid aga tema uurimistööd keskendunud kristlike õpetuste ajaloole. Paraku tuli need 1863. aastal katkestada, sest silmahaigus ei võimaldanud talle enam tööd käsikirjaliste dokumentidega. Selle asemel promoveerus ta 1864. aastal tööga Schleiermacheri eetika alal „*De principiis ethices Schleiermacheri*”<sup>19</sup> ning habiliterus veel samal aastal tööga „Moraalse teadvuse analüüsi katse” (*Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins*)<sup>20</sup>.

Samal aastal alustas Dilthey Berliini ülikoolis privaatdotsendina oma õppejõukarjääri. Tema toonastest loengukursustest tuleb eriti esile tõsta üht, mille nimetuseks oli „Loogika, pidades erilisel silmas üksikteaduste ajalugu ja meetodit”. Selle kursuse jaoks laskis ta 1865. aastal trükkida saateteksti „Filosoofiliste teaduste loogika ja süsteemi põhijooned” (*Grundriss der Logik und System der philosophischen Wissenschaften*)<sup>21</sup>. See väike tekst on Dilthey esimene

<sup>17</sup> Dilthey ja Lazaruse suhete kohta vt. Lessing 1985.

<sup>18</sup> *Gesammelte Werke*, edaspidi GS.

<sup>19</sup> Selle teine osa on saksa keelde tõlgituna samuti avaldatud nimetatud väljaandes. (Vt. GS, XIV, 340–357.)

<sup>20</sup> Vt. GS, V, 1–55.

<sup>21</sup> Vt. GS, XX, 19–32.

publikatsioon, milles ta väljendab eksplitsiitselt oma tunnetusteoreetilisi ja teadusteoreetilisi vaateid. Siin on juba formuleeritud tema vaimuteaduste-filosoofia põhiseisukohad. Sama loengukursust luges ta veel ka Baseli ülikoolis, mille professoriks ta kutsuti 1867. aastal.

Järgmisel aastal võttis ta vastu kutse Kieli ülikooli professori kohale, 1871. aastast asus aga Breslau ülikooli filosoofiaprofessori kohale. Neil aastatel töötas ta oma Schleiermacheri-biograafia kallal, mille esimene ning Dilthey eluajal ainsaks jäänud köide ilmus 1870. aastal (*Leben Schleiermachers*)<sup>22</sup>. Selle ajaloolis-biograafilise töö käigus kerkisid autori ette ikka ja jälle fundamentaalsed filosoofilised küsimused, mistõttu ta jõudis arusaamisele, et uurimistöö tulemuslikuks jätkamiseks tuleks tal eelnevalt iseenda filosoofiline positsioon üksikasjalikumalt välja kujundada.

1870. aastail Breslaus tegeleski ta intensiivselt antud teemaga. Selle tunnistuseks on suur hulk käsikirju, millest osa on avaldatud tema kogutud kirjatööde (GS) 18. ja 19. köites. Ise avaldas ta tol ajal sel teemal aga vaid artikli „Inimest, ühiskonda ja ajalugu käsitlevate teaduste ajaloo uurimisest” (*Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*)<sup>23</sup>.

Kuid sellest kavast loobus Dilthey uue projekti kasuks, mille kallal ta alates 1877. aastast intensiivselt töötas. Tegemist oli kavaga kirjutada „Sissejuhatus vaimuteadustesse” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*). Selle projekti raames tehtud uurimistööd on erialakirjanduses hakatud jagama kolme perioodi<sup>24</sup>, ehkki Frithjof Rodil on kindlasti õigus, kui ta märgib, et need perioodid ei eristu üksteisest kuigi selgepiiriliselt.

Esimese perioodi keskseks publikatsiooniks oligi teose „Sissejuhatus vaimuteadustesse” (järgnevalt viidatud kui „Sissejuhatus”) esimese ja Dilthey eluajal taas ainsaks jäänud köite ilmumine 1883. aastal<sup>25</sup>. See teos kujutab endast Dilthey süstemaatilise filosoofia peateost – „ajaloolise mõistuse kriitikat”, mida ta oli kavandanud juba oma mõttetee algusest peale. Esimene köide kätkeb sissejuhatavat raamatut, milles antakse ülevaade vaimuteadustest ja visandatakse nende filosoofilise aluspõhja põhijooned, ning ulatuslikumast teisest raamatust, mis käsitleb ajalooliselt metafüüsikat kui teadust, mis oli pikka aega olnud vaimuteadustele aluspõhjaks. Teose teine köide pidi sisaldama kolmandat raamatut, mis käsitlenuks vaimuteaduste ajalugu renessansist kuni kaasajani, neljandat raamatut, mis käsitlenuks vaimuteaduste tunnetusteoreetilist aluspõhja, viiendat raamatut, mis käsitlenuks nende loogikat, ja kuuendat raamatut, mille sisuks pidi saama vaimuteaduste metodoloogia. Nagu öeldud ei suutnud Dilthey oma peateost lõpetada, ehkki tema pärandis leidub hulgaliselt vastavateemalisi käsi-

---

<sup>22</sup> Vt. GS, XIII.

<sup>23</sup> Vt. GS, V, 31–73. See kirjutis oli mõeldud juhatama sisse artiklite seeriat, mille teemaks pidi saama vaimuteaduste ajalugu.

<sup>24</sup> Vt. Makkreel 2012, Jung 1996, Rodi 2003.

<sup>25</sup> Vt. GS, I.

kirju, mis on avaldatud kogutud kirjatööde 19. köites. Neist tõuseb esile ulatuslik käsikiri, milles ta käsitles tunnetusteoreetilisi põhiküsimusi<sup>26</sup>.

Kuid vahetult peale esimese köite ilmumist pühendus Dilthey hoopis üksikute vaimuteaduste – täpsemalt poeetika ja pedagoogika – teooriale. Poeetika vallas sai keskseks publikatsiooniks 1887. aastal ilmunud „Luuletaja loome” (*Schaffen des Dichters*), mis on tema teostekogus taasavaldatud pealkirja all „Luuletaja kujutlusjõud. Ehituskivid ühele poetikale” (*Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*)<sup>27</sup>. Pedagoogika alal aga 1888. aastal ilmunud töö „Üldkehtiva pedagoogilise teaduse võimalikkusest” (*Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*)<sup>28</sup>.

Rudolf Makkreel tõstab Dilthey 1880. aastate töödele iseloomulikuna esile taotlust põhjendada seisukohta, et ka vaimuteadused on võimalised andma nende poolt uuritavatele nähtustele seletusi, mis toetuvad vastavatele seaduspärasustele, ehkki neil seletustel on oma spetsiifika, mis eristab neid loodusteaduslikest seletustest. Nii näiteks sõnastas Dilthey oma poetikas kolm seadust, millele vastavalt toimuvat tema veendumuse kohaselt ettekujutuste metamorfoos kunstilooime protsessis. (Vt Makkreel 2012.)

Teise perioodina Dilthey püüdlustes viia oma peateos lõpule käsitleb Makkreel 1890. aastaid. Sel ajal avaldas Dilthey üksikuid uurimusi, milles töötas läbi „Sissejuhatuse” teise köite temaatikat. Nende keskmes oli tunnetusteooria, mis pidi toetuma „elu filosoofiana” käsitletud analüütilis-deskriptiivsele psühholoogiale. Dilthey analüüside fookusesse nihkus elamus (*Erlebnis*) kui ülim tunnetusallikas ja inimelu vahetu mõistmine, mis sellele toetudes võimalikuks saavat. Peamisteks selle perioodi publikatsioonideks on 1890. aastal ilmunud artikkel „Lisandusi küsimuse lahendusele meie usu algupärast välismaailma reaalsusesse ja selle õigustatusest” (*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*) ja 1894. aastal ilmunud töö „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta” (*Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie*)<sup>29</sup>. 1892. aastal ilmus tema poeetika-alaste tööde jätkuna artikkel „Moodsa esteetika kolm epohhi ja selle täna-päevane ülesanne” (*Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe*)<sup>30</sup>. Samal ajal tegeles Dilthey ka tunnetusteoreetilise loogikaga, ehkki ei publitseerinud selle töö tulemusi. Jutt on 1892. aastal peetud ettekandest, mis on avaldatud tema teostekogus pealkirja all „Kogemine ja mõtlemine. Uurimus 19. sajandi tunnetusteoreetilisest loogikast” (*Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts*)<sup>31</sup> ja umbkaudu samal ajal valminud käsikirjast, mis on avaldatud kogutud kirjatöös

<sup>26</sup> Oma kirjutamiskoha järgi nimetatakse seda teksti eriala-kirjanduses „Breslau-käsikirjaks” (*Breslauer Ausarbeitung*). (Vt. GS, XIX, 58–173.)

<sup>27</sup> Vt. GS, VI, 103–241.

<sup>28</sup> Vt. GS, VI, 56–82.

<sup>29</sup> Vt. GS, V, 90–138 ja GS, V, 139–237. Erialakirjanduses nimetatakse neid lühiduse huvides vastavalt „Realiteedi-artikliks” ja „Ideedeks”.

<sup>30</sup> Vt. GS, VI, 242–287.

<sup>31</sup> Vt. GS, V, 74–89.

pealkirja all „Elu ja tunnetus. Tunnetusteoreetilise loogika ja kategooriateõpetuse visand” (*Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*)<sup>32</sup>.

„Ideede” kontseptsiooni edasi arendades tegeles Dilthey 1895. aastal võrdleva psühholoogiaga, mille kaudu lootsis lähendada ka „Sissejuhatuse” teise köite valmimist. See töö katkes peale seda, kui ilmus tema „Ideede” teravalt kriitiline retsensioon, mille autoriks oli tolleaegne juhtiv psühholoog Hermann Ebbinghaus<sup>33</sup>. Dilthey tajus seda kriitikat isikliku rünnakuna ja sellest šokeerituna katkestas pikemaks ajaks töö oma peateose kallal. Käsilolevast uurimusest avaldas ta 1896. aastal vaid osa pealkirja all „Lisandusi individuaalsuse uurimisele” (*Beiträge zum Studium der Individualität*)<sup>34</sup>. Oma uurimistöös keskendus ta järgnevatel aastail „ajaloolise mõistuse kriitika” asemel püüdlustele viia lõpule oma Schleiermacheri-biograafia.

Kolmanda perioodina Dilthey ettevõtmises töötada välja oma vaimuteaduste-filosoofia käsitab Makkreel tema elu 20. sajandisse jäänud aastaid. Selle perioodi eripärana tõstab ta esile Dilthey taotlust luua kultuuriliste objektivatsiooni-interpretatsioonide teooria. Olulisemateks publikatsioonideks sellel teemal on 1900. aastal ilmunud artikkel „Hermeneutika tekkimine” (*Entstehung der Hermeneutik*)<sup>35</sup> ja 1910. aastal avaldatud ulatuslikum teos „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*)<sup>36</sup>. Dilthey kogutud kirjatööde 7. köites on avaldatud valik käsikirju, milles ta on viimase teose jaoks eeltööd teinud või seda edasi arendanud.

Samal perioodil arendas Dilthey ka oma maailmavaate-õpetust, mille üheks keskseks taotluseks oli määratleda filosoofia olemust. Tähtsaimateks publikatsioonideks sellel teemal olid 1907. aastal ilmunud „Filosoofia olemus” (*Das Wesen der Philosophie*)<sup>37</sup> ja 1911. aastal ilmunud „Maailmavaate tüübid ja nende väljakujunemine metafüüsilistes süsteemides” (*Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*)<sup>38</sup>. Dilthey kogutud kirjatööde 8. köites on avaldatud tema samast ajast pärit käsikirju, milles ta käsitles oma maailmavaateõpetust.

Kui võtta Dilthey vaimuteaduste-filosoofia taotlus lühidalt kokku, siis võib ütelda, et selle sihiks on õigustada humanitaarteaduste staatust autonoomse teadusharuna loodusteaduste kõrval ja tõrjuda metafüüsika ning positivismi poolt esitatud pretensioone määratlemaks nende teaduste filosoofilisi aluseid. Tema kaasajal ei olnud metafüüsilisest ajaloofilosoofiast enam vaimuteadustele tõsi-

---

<sup>32</sup> Vt. GS, XIX, 333–388.

<sup>33</sup> Ebbinghausi ja Dilthey lahkeli tagamaid on valgustanud Frithjof Rodi. (Vt. Rodi 2003: 173–183.)

<sup>34</sup> Käsikirjaliste osadega täiendatult on see avaldatud kogutud kirjatöodes. (Vt. GS, V, 241–316.)

<sup>35</sup> Vt. GS, V, 317–338.

<sup>36</sup> Vt. GS, VII, 79–188.

<sup>37</sup> Vt. GS, V, 339–416.

<sup>38</sup> Vt. GS, VIII, 75–118.

seltvõetavat konkurenti. Sama ei saanud aga ütelda positivistliku ajaloo- ning ühiskonnakäsituse kohta. Dilthey oli seevastu veendunud, et positivistlik programm ei võta arvesse seda olemuslikku erinevust tunnetusvahekorras, mis eristab teineteisest loodusteaduslikku ja vaimuteaduslikku uurimust. Neis tingimustes pidas ta filosoofia aktuaalseks ülesandeks anda kaasaegsetes vaimuteadustes juba välja kujundatud ning nende teaduste loomusele vastavale uurimismetodoloogiale seni veel puuduv filosoofiline põhjendus, millele toetudes vaimuteadused võiksid õigustatult pretendeerida sellele, et nende uurimistulemused on teaduslikult täisväärtuslikud.

Niisuguse põhjenduse puudumine toimis Dilthey hinnangul negatiivselt kahes suhtes<sup>39</sup>. Esiteks tõi tema arvates just olukord, kus vaimuteadustel puudus selgus filosoofilistes alustes, millele nende uurimistöö toetus, endaga kaasa selle, et nende teaduste edasise arengu tingimuseks võis hakata pidama seda, et nad võtaksid üle loodusteadusliku metodoloogia. Nagu öeldud, oli tol ajal valdav ettekujutus, et sedalaadi metodoloogia tagab objektiivse kehtivuse tulemustele, millele jõutakse uurimustes, mis niisugust metodoloogiat rakendavad. Uurimistulemuste objektiivsus oli aga üldteaduslik nõue igasugusele teaduslikule uurimusele. Dilthey oli seevastu veendunud, et kui loodusteaduslikke uurimismeetodeid käsitatakse ainsa õigustatud uurimismenetlusena ning neid laiendatakse ka vaimuteadustele, siis kaotaksid viimased olulisi tunnetusvõimalusi.

See asjaolu kallutas teatud osa vaimuteaduste esindajaid asuma vastureaktsioonina seisukohale, et nende poolt viljeletavaid teadusi iseloomustab oma, loodusteaduste suhtes eksklusiivne teaduslikkus. See võis viia selleni, et vaimuteaduslik uurimispraktika oleks barrikadeerinud end igasuguste katsete vastu rakendada selles meetodeid, mis leidsid kasutamist loodusteadustes – isegi siis, kui niisuguste meetodite ülevõtmine oleks võinud tuua endaga kaasa huvitavaid tulemusi. Tihti on nähtud just Diltheys sellise hoiaku filosoofilist põhjendajat. Püüan näidata, et see nii ei ole.

Laiem teadusavalikkus kaldus loodusteaduste muljetavaldava edukäigu mõjul käsitama humanitaarteaduste neid uurimispraktikaid, mis erinesid loodusteadustes praktiseeritavatest uurimisviisidest, kui mitte-teaduslikke. Seetõttu püüdlas suur osa humanitaarteadlasi selle poole, et nii palju kui võimalik säilitada kooskõla vaimuteadusliku uurimispraktika ja valitseva ettekujutuse vahel objektiivsusest ja teaduslikkusest. Kuid niisugune taotlus tõi vaimuteadustes endaga kaasa olukorra, kus hakkas paistma, et mida objektiivsem ja teaduslikum, seda vähem tähenduslik üks uurimus on. Nii hakkas objektiivsus kui teaduslik väärtusettekujutus iseendale vastu töötama – olles mõeldud kaasa aitama sellele, et teadus saaks täide viia missiooni, mis tal modernistliku maailmamõistmise kohaselt oli, hakkas see toimima piiranguna, mis tõkestas teaduse tee teadmisele, millel oli potentsiaalselt suur emantsipeeriv väärtus. Niisugune olukord andis jõudu eespool mainitud teadus-skeptilisele hoiakule tolleaegses vai-

---

<sup>39</sup> Vt. selle kohta Lessing 1984:133–135.

muilmas<sup>40</sup>. See, mis antud juhul ilmnes, ei olnud aga siiski mitte tõsiasi, et teadusel kui niisugusel on mingi olemuslik puudujääk, vaid asjaolu, et teatud ajalooliselt piiratud ettekujutus sellest, mis on teaduslik, oli muutunud teaduste arengut pärssivaks teguriks. Võib eeldada, et antud juhtum ei ole mitte mingi erakordne ja erandlik situatsioon, vaid vastupidi, tegemist on olukorraga, mis saadab teaduse arengut pidevalt, olles kord vähem, kord rohkem ilmne. Siit on aga põhjust järeldada, et teaduse areng vajab pidevat kriitilist refleksiooni selle üle, mis on teaduslikkus ja mis on objektiivsus.

Teise negatiivse konsekventsina tõstiski Dilthey esile seda, et vaimuteadusliku teadmise kehtivuspretensioonide filosoofiline fundeerimatus kahjustab neile teadustele olemuslikku taotlust anda reegleid selleks, et korraldada optimaalsemaks nii iga inimese isiklikku, kui ka ühiskondlikku elu. (Vt. GS, X, 13.) Vaimuteadused olid Dilthey silmis just sellepärast kaasaegse teaduse kõige olulisem osa, et kaasaeg tundis tema hinnangul teravat puudust teadmisest, mis oleks ühelt poolt üldkehtivalt põhjendatud ja suudaks teiselt poolt pakkuda tuge selleks, et kiiresti muutuv ühiskonnas orienteeruda. Metafüüsika, mis oli ajalooliselt seda rolli täitnud, ei suutnud jõuda üldkehtivalt põhjendatavate tulemusteni. Loodusteaduslikule metodoloogiale tuginevatel uurimustel, mis paistisid andvat üldkehtivalt põhjendatud tulemusi, ei olnud aga Dilthey silmis piisavat orienteerivat potentsiaali. Niisiis osutasid vaimuteadused olevat peale seda, kui metafüüsika nurjumine oli üldiselt ilmne, ainsaks tunnetusliigiks, mis võis selgitada olulisimat osa neist tähendus-struktuuridest, millele meie elu toetub. Ja seda olukorras, kus need tähendus-struktuurid olid kiires muutumises, kus traditsioonilised tähendusallikad – religioon ja metafüüsika – olid taandumas ja nende asemele astusid hoopis uued jõud, mis mõtestasid elu omalt vaatekohalt. Oma peateoses osutab Dilthey võimsatele tõukejõududele, mis alates Suurest Prantsuse revolutsioonist olid euroopalikku ühiskonda vapustanud ja mille tundmaõppimine oli tema silmis eelduseks, et inimkond võiks leida võimalusi neile kultuuri ohustavatele arengutele vastu seista. Seda peab ta kaasaegse tsivilisatsiooni eluküsimuseks. (Vt. GS, I, 4.)

Dilthey vaadetele on eriti iseloomulik see, et nende kahe ülesande lahendamine on tema silmis tihedalt seotud. Kogu oma loometee vältel väljendas ta veendumust, et üksnes siis, kui põhjendatakse vaimuteaduslike uurimistulemuste objektiivsus, saab tagatud ka nende teaduste võime „elule tagasimõju avaldada”. (GS, VII, 138; vrdl. GS, I, 123.) Niisiis on Dilthey arutlused teadusliku teadmise objektiivsuse üle motiveeritud kahest taotlusest. Ühelt poolt kujundada vaimuteaduste jaoks adekvaatne enesemõistmine endist kui teadusühiskonna autonoomsetest liikmetest, mis võivad õigustatult pretendeerida kõigi teiste teadustega võrdväärsele staatusele. Teiselt poolt põhjendada vaimuteaduste pretensioone saada ühiskondlik-kultuurilise elu teadliku kujundamise instrumentiks.

Seejuures ilmneb ka Dilthey juures eespool osutatud kahetine suhtumine objektiivsuse nõudesse – ühelt poolt püüab ta näidata, et vaimuteadused täida-

---

<sup>40</sup> Vt. Scholtz 1991 ja 1997.



vad seda nõuet ja on nii teadustena tõsiseltvõetavad, teiselt poolt tõrjub ta seda nõuet niivõrd, kui selle nimel olid vaimuteadused kultuurilise surve all võtta üle niisugused uurimisvormid, mida praktiseeriti loodusteadustes, kui teadustes, mis üldise veendumuse kohaselt olid jõudnud kõige objektiivsemate tulemusteni, loobudes nii vaimuteaduste autonoomia eeldusest.

Dilthey käsitusviisile on iseloomulik, et ta ei anna mõistetele ammendavaid definitsioone ning selgitab üldse harva mõisteid, mida ta kasutab. Ka mitte neid, mis on tema arutluse seisukohalt kesksed. Nii jääb objektiivsuse teema käsitus tema varasemal loomeperioodil üldse implitsiitseks ja kontekstiliseks, spetsiaalselt ta seda ei tematiseeri. Oma hilistes töodes kasutab ta küll objektiivsuse mõistet selleks, et sõnastada oma vaimuteadustefilosoofia peamist taotlust, ning selgitab ka tähendust, milles ta seda mõistet kasutab. Kuid see selgitus on üsna põgus ja antud väga üldistes mõistetes. Seejuures ei ole kindel, kas ta jääb oma üldise määratluse juurde, kui asub lähemalt analüüsima faktilise vaimuteadusliku uurimistöö võimalikku objektiivsust, või toetub ta sel juhul vaikimisi mõnele teistsugusele objektiivsus-ettekujutusele. Tema tekstidest jääb mulje, et ta on seda mõistet kasutanud kas lausa mitmetähenduslikult või siis vähemasti nii, et see kätkeb endas erinevate tähendusaspektide mitmekesisust. Seejuures kerkivad erinevates kontekstides sellest mitmekesisusest kesketena esile erinevad tähendusaspektid. Tähendust, milles ta kasutab juhtimise mõistet, ei ole ta aga üldse eksplitsiitselt selgitanud. Objektiivsuse teema all Wilhelm Dilthey filosoofias, millele minu töö on pühendatud, pean ma silmas suhteid mõistete objektiivsus ja juhtimine erinevate tähendusaspektide vahel.

Käesoleva väitekirja eesmärgiks ongi kõigepealt eristada need erinevad tähendusaspektid, milles Dilthey kasutas mõistet objektiivsus või objektiivne, ning eksplitsioneerida seda, milliseid tähendusi võimaldab tema õpetuse kontekst omistada mõistele juhtimine. Teiseks soovin rekonstrueerida probleemid ja kontekstid, milles need tähendused Dilthey mõttearenduses esile kerkivad. Kolmandaks esitada ja kriitiliselt hinnata lahendusi, mida Dilthey leidis probleemidele, mida ta objektiivsuse-teemaga seoses püstitas. Seejuures püüan neid probleeme ja Dilthey kontseptuaalseid lähenemisi neile kirjeldada ka tänapäevaste käsitluste keeles ja vaatekohalt. Neljandaks püüan välja tuua ja hinnata kriitiliselt seda, millised ootused käisid kaasas Dilthey arutluskäikudes välja-koorunud objektiivsuse-tähendustega ja kuidas need teaduslikku uurimistööd orienteerisid. Viiendaks püüan välja tuua objektiivsuse ja juhtimise vahelise seose käsitusi, mis on Dilthey käsituse raames mõeldavad, kuid mida ta ise ei ole eksplitsioneerinud. Ühtlasi loodan, et mu töö saab konkreetse juhtumi-uuringuna heita ka mõnevõrra üldisemat valgust sellele, kuidas sellised väärtusettekujutused nagu objektiivsus teaduskultuuris toimivad.

Autoriks, kes esimesena käsitles Diltheyga seoses objektiivsuse teemat, oli Edmund Husserl oma kuulsas programmilises artiklis „Filosoofia kui range teadus” (1911). Selle teose teises osas analüüsib ta kriitiliselt positsiooni, mida ta nimetab historitsismiks. Iseloomustuse viimasele laenab ta aga Dilthey artiklist maailmavaate tüüpide kohta, mis ilmus samal aastal. Diltheyga nõustudes tõdeb Husserl, et konsekventselt väljaarendatuna kujutab historitsism endast

ekstreemset skeptilist subjektivismi. Selle lätteks peab ta seda, et ajalooliselt sattumuslikku faktilist kehtivust ei eristata objektiivsest kehtivusest. Viimast mõistab ta absoluutse, ajatu kehtivusena, milleni tema veendumuse kohaselt saavad küündida üksnes puhta fenomenoloogilise olemuskaemuse tulemused. Husserl tunnustab Diltheyd küll selle eest, et too oli oma töödes andnud imetlusväärse pildi vaimuelu vormide ajaloolisest muutlikkusest. Samas näeb ta neis taotlust astuda historitsistlikule skeptitsismile vastu pelgalt empiirilise vaimuteadusliku argumentatsiooniga, mis on talle seda kummastavam, et tema silmis näitavad Dilthey enda tööd, et see ei ole võimalik<sup>41</sup>. Võib arvata, et suures osas just Husserli kõne all oleva kuulsa artikli mõjul jääb Diltheyle külge ajaloolise relativisti renomee, ehkki artiklis endas mööndakse, et Dilthey seisis sellele vastu<sup>42</sup>.

Kui Husserl heidab Diltheyle ette seda, et too ei ole jõudnud selle viisi mõistmiseni, kuidas ainuüksi saab põhjendada objektiivse teadusliku tunnetuse võimalikkust, siis Hans-Georg Gadamer oma peateoses „Tõde ja meetod” näeb Dilthey analüüside puudujääki vastupidi selles, et ta üldse niisugust sihti taotles. Tema käsitluse kohaselt on selle taga püüd tõendada seda, et vaimuteadused ja loodusteadused on teadustena võrdväärsed, kusjuures nende võrdväärsus peaks ilmnema just mõlemas teadusharus saavutatud tulemuste objektiivsuses. Gadameri silmis kujutab see endast lõppkokkuvõttes loodusteaduslikule teadus-ideaalile orienteeritud objektivismi, mille hinnaks on see, et vaatamata vastavale suundumusele jääb Dilthey käsitlus pinnapealseks, kui püüab tabada perspektiivsust ja ajaloolisust, mis on olemuslik kogemusele, millele põhinevad vaimuteadused<sup>43</sup>. Gadamer näeb põhjust selles, et Dilthey käsitlus jääb traditsioonilise hermeneutika tunnetusteoreetilis-metodoloogilise lähenemise kütkeisse. Inimkogemuse ajaloolisus avanevat alles filosoofilise hermeneutika fundamentaal-ontoloogilises lähenemises, mille Gadamer on välja kujundanud Martin Heideggerile toetudes.

Gadameri interpretatsioon, mis heitis Diltheyle vaimuteaduste-filosoofiale ette liialt kitsast, järgneva aja filosoofilise mõtlemises ületatud käsitushorizonti, võeti „Tõe ja meetodi” ilmunisele järgnenud kümnenditel laialdaselt omaks<sup>44</sup>. Üks prominentsemaid autoreid, kelle silmis Dilthey, vaatamata oma taotlusele õigustada vaimuteaduste autonoomsust loodusteaduste suhtes, hindas neid teadusi lõppkokkuvõttes ikkagi loodusteadusliku objektiivsus-ideaali alusel, oli Jürgen Habermas oma teoses „Tunnetus ja huvi” (1968). Olles nõus Dilthey käsitusega, et vaimuteadustele on olemuslik kasvada välja elupraktilistest huvidest, heidab Habermas talle ette ebajärjekindlust, kui Dilthey peab seda olemuslikku seost ühtlasi ohuks vaimuteaduste objektiivsusele. Habermas on seisukohal, et vaimuteaduste jaoks konstitutiivne praktiline tunnetushuvi määrab

---

<sup>41</sup> Vt. Husserl (1911) 2010: 49–55; vrdl Rodi/Lessing 1984: 17–18, 110–119.

<sup>42</sup> Vt. näiteks Mandelbaum (1938) 1967. Mandelbaumi käsitlust kritiseerib Wilson 1987.

<sup>43</sup> Vt. Gadamer (1960) 1990: 235–246.

<sup>44</sup> Vt. selle kohta Rodi 1990: 93–94.

vaimuteadustes saavutatava objektiivsuse laadi ega saa seetõttu olla viimasega vastuolus<sup>45</sup>.

Kolmanda rühmana autorite seas, kes on kirjutanud antud väitekirja teemal, tooksin välja need, kelle silmis Dilthey lähenemine probleemile on küll üldiselt õigustatud, kuid vajab täpsustamist, korrigeerimist või täiendamist. Seetõttu on mitmed neist kaitsnud Diltheyd Husserli, Gadameri ja Habermasi poolt tehtud etteheidete eest<sup>46</sup>. Osa neist leiab, et vaatamata õigustatud taotlusele ei ole Dilthey oma sihti saavutanud<sup>47</sup>. Teised on vastupidisel seisukohal<sup>48</sup>. Autorid, kes on seda teemat käsitlenud, keskenduvad valdavalt Dilthey viimase loomepeeriöödi töödele ja käsitlevad seda epistemoloogilisest aspektist. Mina püüan näidata, et see teema on implitsiitselt kätketud ka Dilthey varasematesse töödesse ning et see on seotud ontoloogilise arutlusega selle üle, milles seisneb (objektiivne) reaalsus. Samuti käsitlen vähe tähelepanu leidnud seost, mida Dilthey tõstis esile tunnetuse objektiivsuse ja võimaluste vahel ühiskonda juhtida<sup>49</sup>.

Kasutan seejuures metodoloogiat, mida juba Dilthey pidas vaimuteaduslikule uurimistööle eripäraseks, nimelt mõistmist selle teaduslikult süvendatud vormis. Tänapäeval iseloomustatakse viimast ka ratsionaalse seletusena<sup>50</sup>. Tuleb mõnda, et niisugune iseloomustus on vastuolus levinud käsitlusega Diltheyst kui teoreetikust, kes olevat põhjendanud humanitaar- ja sotsiaalteaduste autonoomiat loodusteaduste suhtes osutusega sellele, et neid teadusi iseloomustavat taotlus uuritavaid nähtusi mõista, seevastu kui loodusteadused tegelevad nende poolt uuritavate nähtuste seletamisega. Püüan oma väitekirjas näidata, et selline ettekujutus on ekslik, ning et vaimuteaduste autonoomia loodusteaduste suhtes, mille eest Dilthey loomulikult seisis, tuleneb tema arusaamist mõnda pigem sellest ontoloogilisest tõsiasjast, et nende teaduste poolt uuritavate nähtuste oluliseks komponendiks on vaim – nähtus, mis on struktureeritud teisiti kui loodusobjektid<sup>51</sup>. See ontoloogiline erinevus tingib Dilthey järgi küll vaimuteaduste metodoloogilise eripära loodusteadustega võrreldes – nimelt et neis tegeletakse vaimunähtuste mõistmisega – kuid ei välista seda, et loodusteadustes kasutatavad seletusvormid ei võiks leida rakendamist ka vaimuteaduslikes uurimustes või et mõistmisel ja seletamisel ei võiks olla kokkulangetavaid omadusi. Tõsi, Dilthey oma tekstides rõhutab mitte viimati osutatud asjaolu, vaid just vaimuteaduste metodoloogilist eripära loodusteaduste suhtes. See on aga seletatav tolle poleemilise kontekstiga, mida eespool tutvustasin.

Tänapäevase käsituse kohaselt, millest lähtun, seisneb ratsionaalne seletus tekstimõistmise puhul selles, et tuuakse esile ratsionaalsed alused, millele seletatavad tekstiosad toetuvad, ja osutatakse sellega, et nende tekstiosade esinemine tekstis on midagi sellist, mis võib pidada ratsionaalselt ootuspäraseks.

---

<sup>45</sup> Vt. Habermas 1968: 222–233.

<sup>46</sup> Vt. Ermarth 1987; Zöckler 1975: 124–131, 149–164; Nagl-Docekal 1982: 67–77.

<sup>47</sup> Vt. Nagl-Docekal 1982: 20–85.

<sup>48</sup> Vt. Ermath 1987; Wilson 1987; De Mul 2003.

<sup>49</sup> Erandiks on Krausser 1968 ja Zöckler 1975.

<sup>50</sup> Vt. Detel 2011: 348–357.

<sup>51</sup> Toetub seejuures Wolfgang Deteli Dilthey-käsitusele. (Vt. Detel 2011: 136–152.)

Niisugusteks ratsionaalseteks alusteks on osutused, et seletatavad tekstiosad tulenevad loogiliselt või ratsionaalselt teistest tekstiosadest. Selline menetlus on iseäranis kohane deskriptiivsete tekstiosade puhul. Kavatsuste ja tegude ratsionaalne seletamine näeb välja mõnevõrra teistsugune. Sel juhul tuleb osutada, millist sihti kavatsev ja tegutsev isik, antud juhul autor, omas ning tõendada, et ta uskus, et selle sihi saavutamiseks tuleb ette võtta teatud toiminguid. Need on eeldused, millest on tuletatav ratsionaalne seletus vastavale kavatsusele ja teole, mis omakorda näitab seda, et vastav kavatsus ja tegu olid ratsionaalselt ootuspärasead. Dilthey sihiks oli kaitsta vaimuteaduslikku uurimispraktikat etteheidete eest, et sellel jääb puudu teadustelt nõutavast objektiivsusest ja et viimase saavutamiseks tuleks sellel loodusteadustelt üle võtta nende poolt rakendatav uurimisviis. Soovin näidata milliseid diskursusi pidas Dilthey vajalikuks arendada, et seda sihti saavutada.

Rekonstrueerides Dilthey kavatsusi, diskursuseid ja seisukohti, toetun objektiivsuse mõiste ning sellega ratsionaalselt seotud mõistete esinemisele tema tekstides. Seejuures eeldan heausksuse printsiibi vaimus, et Dilthey toetus küll valdavalt implitsiitsele, kuid konsistentsele objektiivsuse-käsitusele. Tuleb aga ilmselt mõõnda, et kuna tema käsitlus jäi suures osas implitsiitseks, siis võis ta mõistet objektiivsus kasutada kontekstist sõltuvalt vahel filosoofiliselt nõudlikus tähenduses, vahel aga ka kui väljendit, mis oli küllalt laialt käibel nii teaduslikes arutlustes kui ka tavakeeles. Eespool sai Stephan Gaukrogeri abiga osutatud, et neis valdkondades kasutati väljendit objektiivsus mitmes erinevas tähenduses. Seega nõuab Dilthey vastavateemaliste tekstide analüüs pidevat tähelepanu mõistetähenduste varieerumisele.

Dilthey vaateid selliselt rekonstrueerides kasutan kõigepealt tema enda sõnavara. Seejärel käsitan seda rekonstruktsiooni objektkeelena, mida püüan tõlkida interpreteerivasse metakeelde. Sellise metakeele laenan kaasaegsest vaimufilosoofiast, kasutades seejuures esitust, mille on sellele andnud Wolfgang Detel<sup>52</sup>. Eesmärgiks on seejuures mitte pelgalt osutada sellele, millistest Dilthey seisukohtadest on tänaseks loobutud, vaid saavutada tema käsituse parem mõistmine tänu sellele, et tema arutlus saab paigutatud semantiliste tähendustevõrgustike avaramasse horisonti<sup>53</sup>.

Väitekirja jaotub kahte peatükki, millest esimeses käsitlen vaateid, mida Dilthey arendas enne 1900. aastat. Esimese peatüki esimeses osas käsitlen Dilthey vaateid sellele, mis on filosoofia. Toon seejuures esile seda, millist tähendust omas filosoofia jaoks – nii nagu Dilthey selle olemust mõistis – objektiivsuse, juhtimise ning nende vahelise seos teema. Peatüki teises osas on käsitluse all Dilthey vaated vaimuteaduste loomusele ning sellele, millist tähendust omas objektiivsuse teema nendes teadustes. Peatüki kolmandas osas analüüsin seda, milline oli Dilthey objektiivsuse-käsitlus, pöörates taas eraldi tähelepanu objektiivsuse ja juhtimise vahelisele seosele. – Väitekirja teises peatükis käsitlen seda, kuidas on muutunud Dilthey vaated tekstides, mis on kirjutatud peale

---

<sup>52</sup> Vt. Wolfgang Detel 2007b, 2011.

<sup>53</sup> Vt. Detel 2011: 45, 386–387.

1900. aastat. Selle peatüki esimeses osas on vaatluse alla muutused, mis leidsid aset vaimuteaduste loomuse käsitamises. Peatüki teises osas analüüsin muutusi objektiivsuse-käsituses ning vaatlen selle võimalikku seost mõjuga, mida objektiivne vaimuteaduslik teadmine võiks avaldada ühiskonnaelu juhtimisele. Peatüki viimases, kolmandas osas käsitlen tema sel perioodil üksikasjalikult välja töötatud vaateid filosoofia olemusele ja objektiivse filosoofia võimalikkusele või võimatusele. Taas on vaatluse all ka see, milline võiks olla selle, kas objektiivne filosoofia on võimalik või mitte, mõju ühiskonnaprotsesside juhtimisele.

## **2. W. DILTHEY VARASEM LOOMEPERIOOD JA OBJEKTIIVSUSE TEEMA**

Selles peatükis tuleb vaatluse alla see osa Wilhelm Dilthey mõtteteekonnast, mis jäi ajaliselt 19. sajandisse. Sissejuhatuses sai osutatud, et ka selle umbkaudu neljakümne aasta vältel paigutus tema teoreetiliste huvide raskuspunkt mitmel korral ümber ja nii on tema loometee seda ajalõiku ennast mitmeti periodiseeritud. Antud töö eesmärgi seisukohalt ei näi mulle siiski vajalik olevat neid loomefaase omaette käsitleda. Eraldi vaatluse alla võtan üksnes tema loometee viimase, juba 20. sajandisse ulatunud kümnendi, millega tegeleb järgmine peatükk.

Dilthey varasemast loomepärandist käsitlen üksikasjalikumalt tema kontseptsiooni sellest, milles seisneb filosoofia ja vaimuteaduste loomus, kuivõrd objektiivsuse teema on Dilthey mõtiskluste tulipunktis iseäranis just seoses nende kahe vaimuelu valdkonnaga. Peatüki viimane osa on aga pühendatud Dilthey selle loomeperioodi objektiivsuse-käsituse kriitilisele analüüsile.

### **2.1. W. Dilthey filosoofia-käsitlus ja objektiivsuse teema selles**

Käesoleva peatüki esimeses osas on minu eesmärgiks piiritleda asend, mida omab objektiivsuse teema Dilthey filosoofia-kontseptsioonis. Mõistagi tuleb selleks esitada ka tema filosoofia-käsitust ennast, kuid see ei ole omaette eesmärgiks. Püüan seejuures osutada ka sellele, kuidas võiks Dilthey õpetus olla iseloomustatav nendes mõistetes, millega kirjeldatakse tänapäeva filosoofia-maastikku.

Dilthey filosoofia-käsitluse põhijooned kujunesid välja varakult – selle lähetekohad on ta sõnastanud juba päevaraamatus, mida ta pidas oma ülikooliõpingute ajal, ning põhijoontes hoidis ta neist kinni kuni oma elu lõpuni. Kuid varasemas loomingus jäi tema filosoofia-käsitlus suures osas implitsiitseks. Dilthey keskendus selle üksikute osade väljatöötamisele ning paistab, et ta ei tundnud tol ajal veel vajadust esitada oma filosoofia-käsitust spetsiaalselt ning tervikuna. Tema loomingu hilise faasi üheks silmatorkavaks jooneks on seevastu just taotlus anda oma filosoofiakontseptsioonile eksplitsiitne ja võimalikult igakülselt väljaarendatud kuju.

Selle käsituse kohaselt, mis Dilthey oma varastes päevikumärkmetes sõnastas, kujutab filosoofia endast kompleksset ja mitmekihilist vaimuelu nähtust. Algseimal tasandil, millele hiljem ehituvad selle nähtuse arenenumad vormid, on filosoofia tema silmis antropoloogiline fenomen. Tema käsitlus on siinkohal mõjutatud filosoofilisest antropoloogiast, mis oli 19. sajandi esimesel poolel

olnud vastukaaluks saksa idealismile ning kasvanud üheks kõige mõjukamaks suundumuseks saksa filosoofias<sup>54</sup>.

### 2.1.1. Antropoloogilised eeldused

Dilthey lähtub eeldusest, et inimeksistentsi suurele ajaloolis-kultuurilisele muutlikkusele ja mitmekesisusele vaatamata eksisteerib muutumatu inimloomus. Ta väljendab neis märkmetes veendumust, et inimloomusesse on kätketud vajadus mõtestatud eksistentsi ja maailmavaate järele. Maailmavaate mõistet selgitab ta ühes päevaraamatu sissekandes 1861. aastast kui „tähtsuse ja väärtusküllase eksistentsi süsteemi”. (Vt. Dilthey 1960: 142.) Filosoofia, religioon ning poeesia kujutavad tema silmis endast erinevaid vorme, milles see inimeksistentsi vajadus on ajalooliselt rahuldamist leidnud. Tema veendumuse kohaselt on kõigile neile vaimuelu nähtustele iseloomulik, et nad püüavad luua maailmast ühtsest kujutlusest, milles maailma iga osa omaks meie jaoks tähendust. (Vt. Dilthey 1960: 80.)

Niisiis käsitleb noor Dilthey filosoofiat inimloomuse seaduspärase avaldusena. Ta märgib, et filosoofia eristub teistest maailmavaate vormidest sellega, et see püüab esitada maailmavaadet üldkehtivalt põhjendatud väidete süsteemina. See tunnusjoon lähendab filosoofiat teadusele ning tema varasemale loomeperioodile omase arusaama kohaselt ongi filosoofia ajalugu lahutamatu seotud teaduse ajalooga.

Need kaks taotlust – pakkuda inimesele maailmavaadet ja olla seejuures teadus – on Dilthey silmis filosoofia olemuse kaheks komponendiks, mille vaheline pinge on oluliselt mõjutanud filosoofia ajaloo kulgu. Ta on seisukohal, et see pingestatud ühtsus ei ole mitte juhuslik, ajalooliselt üleminev nähtus, vaid juurdub, nagu öeldud, inimloomuses. Sellest veendumusest lähtub ta ka siis, kui esitab elu lõpus oma õpetuse maailmavaate ja filosoofia olemusest ning maailmavaadete ja metafüüsika-süsteemide tüüpidest.

Vajadus mõtestatud eksistentsi järele on ühelt poolt küll iseloomulik igale inimesele individuaalselt, kuid juurdudes muutumatus inimloomuses ei saanud see jääda pelgalt individuaalse vaimuelu nähtuseks, vaid pidi teiselt poolt ilmema ka ühiskondliku nähtusena. „Sissejuhatuses” iseloomustab ta sellelt seisukohalt filosoofiat – nagu ka religiooni, poeesiat ning teadust – ühiskonna ühe kultuuri-süsteemina. Tema kultuuri-süsteemide teooriat käsitlen põhjalikumalt selle peatüki kolmandas osas. Siinkohal olgu etteruttavalt öeldud, et Dilthey määratluse kohaselt kujutavad need süsteemid endast püsivaid seoseid ühiskonnaliikmete vahel, mis tekivad „kui inimloomuse ühele koostisosale põhinev ja seetõttu kestav eesmärk seostab psüühilised aktid üksikutes indiviidides ja ühendab nad nii ühte eesmärkseosesse ...” (GS, I, 43), mis täidab teatud kindlat

---

<sup>54</sup> Ülevaatlilikult selle kohta Marquard (1965) 1982, Decher, Hennigfeld 1991, Fischer 2009. Dilthey ja filosoofilise antropoloogia seoseid on hiljuti üksikasjalikult käsitletud kogumikus *Anthropologie und Geschichte*. Hrsg. von D’Anna, Johach, Nelson (2013), iseäranis F. Rodi, S. Poggi ja K. Gjesdali artiklites.

funktsiooni ühiskondlikus terviksüsteemis. Selles teoses esitatud käsituse kohaselt moodustavad indiviidid niisuguse süsteemi juba pelgalt sellega, kui neist igauks eraldi pühendab end antud eesmärgi taotlemisele. Niisuguste kultuuri-süsteemide alusel võivad aga kujuneda ka ühiskondlikud organisatsioonid, mis koondavad sama eesmärgi teenivad inimesed kokku ühtseks kogukonnaks.

Teiseks fundamentaalseks eelduseks, millele põhineb Dilthey filosoofia-käsitlus, on põhimõte, et inimloomuse avaldused ja järelkult ka ühiskond kui nende avalduste seos on pidevas ajaloolises muutumises, ja seetõttu ei saa ühegi ühiskonnanahtuse käsitlus olla tõetruu seni, kuni see ei käsitle oma uurimisobjekti ajalooliselt. Nii ei ole ka küsimus, mis on filosoofia, vastatav teisiti kui toetudes inimühiskonna, kultuuri ja filosoofia ajaloole.

### 2.1.2. Ajaloolise mõistuse kriitika

Dilthey rõhutab tõsiasi, et filosoofia ajalugu kätkeb endas suurt filosoofiasüsteemide mitmekesisust. Seda silmas pidades kavandas ta juba oma varastes päevaraamatumärkmetes uut uurimissuunda, „filosoofia filosoofiat” (*Philosophie der Philosophie*), mis pidanuks püüdma seda mitmekesisust kokku koondada filosoofia ühtseks olemusmõisteks. Too „filosoofia filosoofia” pidi lähtuma arusaamast, et „suured süsteemid on inimvaimu ühekülgsed, kuid siirad ilmingud”. (Vt. Dilthey 1960: 146.) Filosoofiliste õpetuste selline, võiks ütelda meta-filosoofiline, käsitlemine pidi Dilthey ettekujutuse kohaselt seisnema selles, et kategooriad, millele nad toetusid, viiakse tagasi inimvaimu loomupärasele liikumisele, mida tuleb paralleelselt ajaloolise uurimusega käsitleda ka psühholoogiliselt. Sellise psühholoogilise uurimuse eesmärgiks pidi saada inimvaimu toimimisseaduste avastamine, millele toetudes oleks võimalik seletada ka teiste maailmavaatevormide kujunemiskäiku. (Vt. Dilthey 1960: 80.)

Sellisenä pidi „filosoofia filosoofia” Dilthey ettekujutuse kohaselt saada üheks osaks uuest mõistusekriitikast, millest ta juba oma noorusaja päevaraamat kirjutas kui kaasaegse filosoofia aktuaalsest ülesandest. Selle taotluseks pidi olema – nagu Immanuel Kantilgi – tunnetuse võimalikkuse tingimuste ja piiride uurimine, kuid erinevalt Kantist on Dilthey seisukohal, et selline uurimus peaks toimuma interaktsioonis empiiriliste uurimustega, mille objektiks oleksid kõik inimkultuuri valdkonnad kui ühtse inimvaimu avaldused. Niisuguses uurimuses seisnebki tema jaoks „puhta mõistuse uus kriitika meie ajaloolis-filosoofilise maailmavaate alusel.” (Dilthey 1960: 120.)

See on potentsiaalselt väga laiaulatuslik uurimisprogramm, kuid varasemates teostes keskendub Dilthey peamiselt filosoofia ja teaduse seosele. Oma peateoses sõnastab ta tol ajal üldlevinud ettekujutuse teaduse loomusest järgmiselt: „Teaduse all mõistab keelepruuk lausete kogumit, mille elemendid on mõisted, s.t. täielikult määratletud, kogu mõtteseoses konstantsed ja üldkehtivad elemendid, mille seosed on põhjendatud, mille osad on lõpuks seotud teadaandmise eesmärgil üheks tervikuks, kuna niisuguse lausete seostamise kaudu kas mõeldakse tegelikkuse üht koostisosa selle täielikkuses või antakse selle kaudu reeglid inimtegevuse ühele harule.” (GS, I, 4.) Samas lähtub ta ka teaduse käsitlemi-



sel arusaamast, et tegemist on ühe ajaloolise kultuuri-süsteemiga teiste seas. „Selles elavas seoses, mis põhineb inimloomuse totaalsusele, on inimsoo intellektuaalne areng aegamööda diferentseerunud teaduseks.” (GS, I, 127; vt. ka GS, I, 148.) Antud seisukohast käsitletuna on kõigile teaduse vormidele ühine see, et nad kujutavad endast interaktsiooni selliste indiviidide vahel, kes püüavad rahuldada inimvaimu vajadust teadmiste järele. Seda formaalset määratlust aluseks võttes võib väita, et teadus kujutab endast eelkõige sellist kultuuri-süsteemi, mis koondab indiviide, kelle sihiks on luua tegelikkust-käsitlevate põhjendatud väidete süsteem. Selleks püütakse loomulikest põhjustest lähtudes kindlaks teha neid seoseid, mis nähtuste vahel eksisteerivad. (Vt. GS, I, 144, 148.)

Seejuures rõhutab Dilthey tõsiasja, et tegelikkus tervikuna on teaduslikult käsitletav üksnes nii, et üksteise järel uuritakse läbi selle relevantseid aspekte, mida tunnetusprotsessis esile tuuakse. „Tegelikkust saab mõtlemisele allutada üksnes selle kaudu, et eristatakse selle üksikuid osasisusid, nagu ka nende tunnetusi; sest komplekses vormis on see mõttele käsitamatu.” (GS, I, 145.) Sellest tõdemusest tuleneb aga järeldus, et igal üksikul indiviidil, kelle eesmärgiks on esitada tegelikkuse kohta põhjendatud väiteid, tuleb oma tegevuses ühel või teisel määral arvestada teiste inimeste samalaadselt eesmärgistatud tegevusega, kasutada nende poolt saavutatud tulemusi ja koordineerida enda uurimistegevust nende tegevusega. Dilthey osutab sellele, et ettekujutusi, mõisteid ja väiteid, milles võetakse kokku teadusliku uurimistegevuse tulemusi, on võrreldes teiste inimtegevuse resultaatidega palju kergem edasi anda, mistõttu on just see kultuuri-süsteem tema hinnangul arenenud palju järjepidevamalt kui teised inimtegevuse valdkonnad. Kuid ta rõhutab, et nagu kõik kultuuri-süsteemid, on ka teadus ajalooline nähtus ning omanud ajaloo käigus erinevaid vorme.

### **2.1.3. Metafüüsika kui teaduse arenemise ajalooliselt piiratud avaldus ja objektiivsuse probleem**

Kujundades välja oma käsituse selle kohta, milles peaks seisnema filosoofiline uurimus ajal, millal traditsioonilised viisid viljeleda filosoofilist refleksiooni on oma kultuurilise põhjendatuse kaotanud, lähtub Dilthey ajastu-omasest veendumusest, et filosoofial tuleb end selgesti eristada metafüüsikast<sup>55</sup>. Püüan järgnevalt näidata, et ka see, kuidas ta käsitleb objektiivsuse-teemat, on oluliselt mõjutatud tema metafüüsika-käsitusest. Kuivõrd ta aga, nagu öeldud, pole oma varasemates töödes objektiivsuse-teema käsitust eksplitseerinud, siis püüan täpsemalt üteldes näidata seda, et soovides rekonstrueerida Dilthey objektiivsuse-käsitust tuleb silmas pidada tema arusaamist metafüüsika loomusest.

Kuna väljend metafüüsika oli leidnud kasutamist erinevates tähendustes, täpsustab Dilthey oma peateoses, et ta käsitleb viimast ühe vormina, mille teadus oma ajaloolises arengus oli võtnud. Ta märgib, et metafüüsika tekkis Euroopa rahvaste seas antud kultuuri-süsteemi arengu käigus 5. sajandil eKr ja valitses

<sup>55</sup> Vt. Misch 1924, Riedel 1978: 42–50, Rodi 2003: 66–82.

sealtpeale Euroopa teaduslikku vaimu, elab aga paaril viimasel sajandil läbi enda järk-järgulist lagunemisprotsessi. (Vt. GS, I, 128.) Konkreetsemalt tähistab ta selle terminiga teaduskontseptsiooni, mis kujunes lõplikult välja Aristotelese pärandi mõjutusajaloo rüpes. Metafüüsikat kui teadust iseloomustavat selle kontseptsiooni kohaselt järgmised tunnused. (Vt. GS, I, 129–133, 150, 200–201, 323–324.)

- 1) Metafüüsika käsitleb ennast eriteadustest selgesti eristuva, eripärase ja iseseisva teadusena. (Vt. GS, I, 200.)
- 2) Erinevalt eriteadustest, millest igaüks käsitleb oleva üht piiritletud segmenti, pretendeerib metafüüsika sellele, et käsitleda a) „olevat tervikuna” ja/või b) „olevat kui olevat, s.t. olev kõige üldisemaid määratlusi” (GS, I, 129).
- 3) Metafüüsika olulisimaks eripäraks eriteadustega võrreldes on see, et kui viimastes liigub tunnetus nähtustele põhjuseid otsides oma valdkonna „äärmiste punktideni”, mis tunnetuse üldises seoses jäävad siiski alati veel tingituks millestki, mis asub antud valdkonnast väljapool, siis metafüüsika eesmärgiks on tunnetada niisuguseid aluseid kogu oleva jaoks, mis poleks enam millegi muu poolt tingitud ja mida Aristoteles seetõttu nimetab esimesteks ning paratamatuteks alusteks. Niisugustena tingivad need alused kõige üldisemalt kogu tegelikkust, sealhulgas ka kõiki selliseid põhjuseid, mida käsitletakse eriteadustes. (Vt. GS, I, 200–201.)
- 4) Tunnetades selliseid aluseid saab metafüüsika eriteaduste jaoks alust-rajavaks ning süsteemikujundavaks teaduseks, „esimeseks filosoofiaks”. See valitseb eriteadustes toimuva uurimistöö üle niivõrd, kui teaduslik põhjendus peaks ideaalis realiseeruma selle kaudu, et eriteaduslikke seletusi esitatakse kui loogiliselt paratamatuid tuletisi metafüüsika väidetest, mis kirjeldavad oleva kui oleva esimesi aluseid. (Vt. GS, I, 201, 323.)

Käsitledes Dilthey kontseptsiooni metafüüsikast kui teaduse arenemise ajalooliselt paratamatust, kuid samas ka ajalooliselt piiratud vormist teadusteoreetilise seisukohast, võib esile tõsta seda, et see paistab lähtuvat eeldusest, et teaduse juures on võimalik eristada suhteliselt üldist teaduse ideed ja selle erinevaid ajaloolisi realiseerumismorme. Teaduse idee niisuguste erinevate ajalooliste realiseerumismormidena käsitleb ta metafüüsikat ja uusaegset empiirilist teadust.

Sarnast lähenemist võib leida ka kaasaegsest teadusfilosoofiast. Soovides paigutada Dilthey teadusteooriat ennast ajaloolisesse konteksti toetun Holm Tetensi käsitlusele sellest, kuidas ettekujutused teadus kohta on ajalooliselt muutunud<sup>56</sup>. See autor iseloomustab teaduse üldist ideed nelja ideaali kaudu. Sellistena tõstab ta esile tõesuse, seletuse või mõistmise, episteemilise põhjendatuse ja intersubjektiivsuse ideaale. Nende ideaalidega piiritletavast teaduse üldisest ideest, mis kujunes tema hinnangul välja suhteliselt kiiresti juba kreeka filosoofia ja teaduse alguses, eristab ta selle idee erinevaid ajaloolisi realiseeru-

---

<sup>56</sup> Vt. Tetens 1999: 1763–1772.

misvorme<sup>57</sup>. Ta toob välja kolm peamist mudelit, kuidas teaduse üldine idee on ajaloos realiseerunud, ja nimetab neid teaduse deduktiiv-aprioristlikuks, induktiiv-verifikatsioonistlikuks ja deduktiiv/induktiiv-hüpoteetistlikuks mudeliks. Neist esimesena nimetatu oli ka ajalooliselt esimene. Tunnused, mida Tetens sellele modelile iseloomulikena esile toob, kattuvad olulisel määral nendega, millele osutab Dilthey kui ta iseloomustab metafüüsikat kui teadust<sup>58</sup>.

Dilthey peateoses on analüüs keskendunud siiski mitte niivõrd sellele, et osutada teadusteoreetilistelt olulistele erinevustele eri teadusvormide vahel, kui pigem sellele, et tuua välja tunnetusteoreetilised eeldused, millele olid toetunud teaduse idee erinevad ajaloolised realiseerumiseviisid. Selles seoses rõhutab ta tõsiasja, et metafüüsika kui teadus ei saanud omada punktides 2), 3) ja 4) osutatud tunnuseid, ilma et see ei oleks muutunud kogemus-transsendentseks tunnetuseks. (Vt. GS, I, 211–213, 215.) Viimast asjaolu oli dogmaatilise metafüüsika kõige tähtsamaks tunnuseks pidanud ka Immanuel Kant ning Dilthey on temaga antud punktis täielikult solidaarne: „Igasugune metafüüsika astub välja-poolse kogemust. See täiendab kogemuses antut ühe objektiivse ja üldise sise-mise seosega, mis tekib üksnes kogemuse töötlemises, mis allub teadvuse tingimustele.” (GS, I, 130–131.) Dilthey tõstab aga metafüüsilisele tunnetushoiakule iseloomulikuna esile just asjaolu, et selle hoiaku piires ei teadvustatud endale seda, et igasugune ettekujutus objektiivsest seosest saab tegelikult tekkida üksnes kogemuse töötlemise käigus, mis allub teadvuse tingimustele. (Vt. GS, I, 151, 176, 179.) Ta osutab, et see tõsiasi teadvustati alles metafüüsika ajaloo lõpufaasis kui metafüüsika teaduskontseptsioon sai tunnetusteoreetilise kriitika objektiks. (Vt. GS, I, 184–185.) Metafüüsika enda raames viljeleti seda teadust

---

<sup>57</sup> Tetens märgib, et teaduse põhiidee on teadusajaloo käigus palju vähem muutunud kui üldiselt mõnna kaldutakse: „Sel ajal kui teaduse idee on vaevalt muutunud, on teaduse ja filosoofia ajaloo käigus osalt märkimisväärselt muutunud ettekujutused selle kohta, kuidas ja kui täielikult tuleb seda ideed erinevates teadmisvaldkondades järgida.” (Tetens 1999: 1765) Kordaksin siiski seda, millele sissejuhatuses sai juba osutatud, nimelt et ajaloolised on ka kõige üldisemad ettekujutused, mis konstitueerivad teaduse ideed.

<sup>58</sup> Iseloomustades deduktiiv-aprioristlikku teaduse-mudelit tõstab Tetens esile seda, et antud mudeli kohaselt on teaduse ülesandeks leida üldisi printsiipe, millest oleksid loogiliselt tuletatavad kõik teised teaduslikud väited. Sellele modelile on eripärane, et teaduslikud väited peavad olema paratamatult tõesed. „Kuidas iganes paratamatusemõistet üksikasjades ka ei mõistetak, niipalju on igal juhul selge, et teaduslikud väited, kui nad on kord juba paratamatust tõesest esimestest printsiipidest tuletatud, ei ole enam kunagi kummutatavad, iseäranis mitte vaatluse ja eksperimendi kaudu.” (Tetens 1999: 1766.) Selles mudelis ühendasid esimesed printsiibid endas nii seletuse, kui ka põhjenduse funktsioone. Nad kirjeldasid ontoloogiliselt piisavaid aluseid, miks faktid, mis maailmas aset leiavad, peavad paratamatult eksisteerima. Ning ühe teadusliku väite tõesekspidamine on selle mudeli kohaselt põhjendatud siis, kui see on loogiliselt tuletatud kõrgematest printsiipidest, mille endi tõesus on tunnetatav vahetult. (Vrdl. Dilthey GS, I, 180–182, 386–387.) Eriteaduslikuks distsipliiniks, milles need teaduse tegemise põhimõtted on kõige täiuslikumalt realiseerunud ja mis seetõttu on eeskujuks teistele teadustele, peeti Eukleidese geomeetriat, niisiis seda-laadi distsipliini, mille aktsepteerimine või tagasilükkamine ei toetu empiirilisele kinnitusele või kummutusele.

seevastu ilma selleta, et tunnetuse antud tingimuse üle oleks kriitiliselt reflekteeritud ehk – kui seda Kanti sõnadega iseloomustada – siis „dogmaatiliselt”.

Väitekirja eesmärki silmas pidades osutaksin sellele, et kasutades siinkohal väljendit objektiivne, tõstab Dilthey esile asjaolu, et metafüüsika raames lähtuti enesestmõistetavaks peetud eeldusest, et selle teaduse poolt käsitletav tegelikuse-segment eksisteerib inimese teadvusest ja tunnetusvõimetest sõltumatult. Kaasajal on kombeks sellist lähenemist nimetada realismiks ja ka Dilthey kasutab selle tähistamiseks paralleelselt nimetusi objektivism ja realism. Iseäranis iseloomulikuks pidas ta sellist hoiakut antiiksetele metafüüsika-süsteemidele, osutades sellele asjaolule väljenditega nagu objektiivne või objektivistlik seisukoht (vt. GS, I, 176, 195, 198), dogmatism ehk objektivism (vt. GS, I, 193, 200), objektiivne realism (vt. GS, I, 195), kreeka objektivism (vt. GS, I, 197), realistlik vaim (vt. GS, I, 203), antiikaja objektiivne maailmatunnetus (vt. GS, I, 235–236), objektiivne metafüüsika (vt. GS, I, 263)<sup>59</sup>.

Realismi teemat käsitlevas filosoofiakirjanduses, mis tänapäeval on paisunud üsna ulatuslikuks, eristatakse erinevaid realismi vorme. Seda realismi vormi, mida Dilthey antud juhul silmas peab, on – antud konteksti hästi sobivalt – kombeks nimetada metafüüsiliseks realismiks. (Vt. Detel 2007: 28.) Viimasele on iseloomulik, et eeldatakse 1) seda, et maailmas eksisteerivad asjad, süsteemid, seisundid ja sündmused, millel on teatud struktuurid ja mis asuvad üksteisega teatud suhetes (eksistentsi ehk välismaailma tingimus); ning 2) seda, et välismaailm (punktis 1) määratletud tähenduses) on sõltumatu sellest, kas inimesed või teised elusolendid eksisteerivad, kuidas nad maailma kirjeldavad, mida nad tõeseks peavad ja millisel alusel nad midagi tõeseks peavad (sõltumatus- ehk autonoomia-tingimus)<sup>60</sup>. Antud määratlusele toetudes võib niisiis väita, et kasutades metafüüsika olemust avades mõistet objektiivne osutab Dilthey sellele, et see teaduse ajalooline vorm oli lähtunud eeldusest, mida ni-

---

<sup>59</sup> Võib oletada, et väljendite objektiivne ja objektivism selline kasutus Dilthey poolt ei olnud juhuslik. Nagu eespool sai sedastatud, oli objektiivsus tema kaasajal märksõnaks, millega iseloomustati vaatekohta, millelt kritiseeriti filosoofiat ja vaimuteadusi kui teaduslikkusele pretendeerivaid vaimuelu nähtusi selle eest, et nad ei ole piisavalt teaduslikud. Objektiivsuse etalonina käsitati seejuures loodusteadusi, eeldades, et neile omast uurimisviisi oleksid pidanud järgima kultuuri kõik osad, mis pretendeerivad teaduslikkusele. Dilthey seevastu seob selle märksõna siinkohal metafüüsikaga, st teaduse vormiga, mida üldiselt peeti oma aja äraelanuks ja mida ei saanud seetõttu muidugi pidada järgimisväärses eeskujuks kaasaegsele teadusele.

<sup>60</sup> Filosoofia ajaloos esinev anti-realism on võtnud erinevaid vorme sõltuvalt sellest, kas lükatakse tagasi metafüüsilise realismi eksistentsi-tingimus või sõltumatus tingimus. Eksistentsi-tingimuse tagasilükkamine on näiteks iseloomulik erinevatele reduktsionismi vormidele, mis väidavad, et see, mida üldiselt on peetud reaalselt eksisteerivaks, on tegelikult redutseeritav millelegi muule. Sedalaadi anti-realismiga ei pea aga tingimata kaasnema sõltumatus tingimuse tagasilükkamine. Nagu ka vastupidi, võib tunnistada välismaailma eksistentsi punktis 1) osutatud tähenduses, kuid eitada selle sõltumatust inimese teadvusest. (Vt. Miller 2010: 2.) Metafüüsilist realismi on nii filosoofia ajaloos kui ka tänapäeval erinevatest aspektidest kahtluse alla seatud. (Vt. Khlentzos 2011.)

metatakse metafüüsiliseks realismiks, iseäranis viimase sõltumatuse või autonoomia tingimusest<sup>61</sup>.

Metafüüsilise realismiga käib enamasti kaasas tunnetusteoreetiline realism, mis lisab selle eespool toodud kahele tunnusele veel 3) eelduse, et tegelikkuse ja selle elementide olulised osad on meie jaoks usaldusväärselt tunnetatavad (ligipääsetavuse- ja transparentsuse-tingimus) ja 4) eelduse, et kinnitatud ja laialdaselt aktsepteeritud väited tegelikkuse kohta osutavad suurel määral selle elementidele, s.t. annavad tõese kirjelduse maailmast koos selle entiteetidega (osutus-tingimus). (Vt. Detel 2007: 28; vt. ka Demmerling 2004: 29, Steinbrenner 2007: 13.) Nendest seisukohtades on võimalik tuletada teatud käsituse selle kohta, millised tunnused peaksid ideaaltingimuste korral teadmisele iseloomulikud olema<sup>62</sup>.

Oma töö sihti silmas pidades soovin osutada sellele, et metafüüsikasse kui teaduse-kontseptsiooni, sellisel kujul nagu Dilthey seda kirjeldab, on kätketud teatud implitsiitne tunnetus-ideaal, mille oluliseks osaks on tunnetusteoreetiline realism ning selle viidatud implikatsioonid. Antud ideaali kohaselt peaks täiuslik teadmine: 1) andma reaalsusest tõese esituse tõe korrespondentsiteooria ehk realistliku tõesuse-kontseptsiooni tähenduses (vt. GS, I, 182, 197–198, 225), niisiis, esitama reaalsust sellisena, nagu see eksisteerib iseendas, s.t. tunnetajast sõltumatult (tõesuse ideaal); 2) esitama niisugust reaalsust selle sisemises, olemuslikus ja tingimatus seoses, mis annaks võimaluse tunnetada seda, mis tegelikkuses aset leiab, selle ühtsuses (seletuse ideaal); 3) esitama seda seost absoluutselt üldkehtival, s.t. igal pool, igal ajal ja kõigi jaoks ühtmoodi hästi põhjendatud viisil toetudes tõsikindlatele, s.t. tõesust-garanteerivatele alustele (põhjenduse ideaal); 4) esitama seda seost ratsionaalselt süstemaatilisena, s.t. ühest

<sup>61</sup> Osutaksin sellele, et kaasajal tunnustatakse neid eeldusi vaikivalt kui enesestmõistetavusi ka tavaelu maailmamõistmises. Ükskõik kui kaugele tavaelu maailmakäsitusest ei oleks metafüüsikuid viinud mõtisklused, milles nad püüdsid tabada reaalsuse kõige üldisemaid määratlusi, neid mõlemat – nii tavaelu maailmakäsitust kui ka metafüüsikat – iseloomustab realism. Seetõttu võiks metafüüsilist realismi nimetada ka argimõistuslikuks ehk *common sense* realismiks. Suured erinevused, mis eksisteerivad tavaelu maailmamõistmise ning metafüüsika kui kahe realistliku hoiaku vahel maailma, tulevad välja alles siis, kui hakata täpsustama, millist laadi struktuure peetakse kummalgi juhul eespool osutatud tähenduses reaalselt eksisteerivateks. Metafüüsikas püüti tabada universaalseid ja/või aja-ning-ruumitranssendentseid struktuure, mis on oleva kui terviku jaoks püsivateks alus-struktuurideks, „substantsionaalseteks vormideks”. (Vt. GS, I, 183–185, 192–193, 205–209, 234, 349.) Tavaelu maailmamõistmine püüab muidugi käsitada mitte olevat tervikuna, ega ka mitte selle kõige üldisemaid struktuure, vaid üksnes neid ajalis-ruumiliselt konkreetseid seoseid, millega inimene oma igapäevaelus praktiliselt kokku puutub.

<sup>62</sup> Wolfgang Detel toob välja järgmised implikatsioonid, mida metafüüsilisest realismist on tuletatud ning mida erinevad anti-realistlikud positsioonid on 20. sajandil üha kahtluse alla seadnud. 1. Ideaaltingimustes eksisteerib vaid üks tõene ja täielik maailmakirjeldus (kirjelduse ühetähenduslikkus). 2. Iga lause on kas tõene või väär (kahevalentsuse-printsiip). 3. Iga lause on tõene või väär asjaolude tõttu, mis ei ole ei lingvistilist ega kognitiivset laadi (tõe kausaalsus; tugevam versioon: tõe korrespondentsiteooria). 4. Tõesed kirjeldused, mida me maailmale anname, ei ole relatiivsed konkreetse vaatleja suhtes, s.t. nad esitavad maailma ideaaljuhul „jumala silma läbi nähtuna” (jumala-vaatekoht). (Vt. Detel 2007: 29–30.)

mõistuspärasest printsiibist tuletatud loogiliselt vastuolu-vaba seosena (süsteemaatilisuse ideaal)<sup>63</sup> (vt. GS, I, 392–393, 397); 5) oma pidevas liikumises osutatud tunnustega visandatud sihi suunas peaks inимтunnetus lähenema seisundile, milles see kujutaks endast igakülgset ja lõpuks ammendavat esitust sellest, mis on olevale iseendas olemuslik<sup>64</sup>.

Metafüüsika ajaloo põhijooni visandades tõstab Dilthey esile seda, et juba alates Platonist on antud teaduskontseptsiooni raames esindatud suund, mis peab just mõistustunnetust selleks tunnetusviisiks, mille abil olevat niisugune objektiivne seos inimesele tabatav. Nii kujunes ettekujutus metafüüsikast kui kogemusest täiesti sõltumatu ja selles mõttes „puhta” mõistustunnetuse süstee-

<sup>63</sup> Metafüüsikale iseloomulik tunnetus-ideaal ei olnud Dilthey kaasajagi jaoks oma atraktiivsust kaotanud ning – nagu ma järgnevalt püüan näidata – teatud osas ka mitte tema enda jaoks. Metafüüsika ise oli nii tema kui kogu tema kaasaja silmis aga mõistagi veel vaid üks teaduse arengus juba hüljatud tunnetusvorm, millele ta vastandab kaasaegse teaduse. Kuid käsitlemaks Dilthey enda teadusteooriat ajalooliselt, tuleb seejuures silmas pidada, et tema kaasajal domineeris sedalaadi ettekujutus sellest, kuidas teaduse idee peaks teaduslikus uurimuses realiseeruma, mis tänapäevaks on samuti hüljatud. Tetens nimetab seda ettekujutust teadusettegemisest induktiiv-verifikatsioonistlikuks.

<sup>64</sup> Juhin tähelepanu sellele, et metafüüsikale kui teadusele iseloomulik tunnetus-ideaal, kätkeb ka metafüüsilise realismi eksistentsi-tingimus käsitust. Seda nimelt reduktiivse metafüüsika vormis, mis käsitleb küsimust, millised oleva vormid eksisteerivad primaarses tähenduses. Niisuguste oleva vormide eksistents ei sõltu teiste entiteetide eksistentsis, millised küll eksisteeriva, kuid mitte iseseisval viisil, kuivõrd nende eksistents sõltub teiste entiteetide eksistentsist. Sedalaadi sõltuvuse demonstreerimist nimetataksegi antud juhul nende entiteetide redutseerimiseks oleva primaarsetele eksistentsi vormidele. (Vt Detel 2007: 14–16.) Selline küsimuseasetus ilmneb siis, kui Dilthey kirjeldab seda oleva sfääri, mida metafüüsika käsitleb, sisemise seosena. Antud väljendiga paistab ta silmas pidavat seda, et osutatud tegelikkuse-segment eeldati olevat olemuslikuna aluseks reaalsuse erinevatele nähtumustele. Nähtumused on meile antud kogemuses, kuid kujutavad metafüüsiku silmis endast reaalsuse pelka välist pealispinda, kuivõrd nende eksistents sõltub oleva sisemisest seosest, mille enda eksistents on nähtuste eksistentsist sõltumatu. Dilthey toonitab, et olles meile antud erinevate meeleanalüüsi vahendusel on nähtumused üksteisest kvalitatiivselt erinevad ega kujuta endast terviklikku ühtsust. Sisemisena iseloomustab Dilthey seega antud juhul sellist seost, mis asub nähtumuste „taga” ja on kogemusele kättesaamatu, kuid seob nähtumused üheks loomupäraselt kokkukuuluvaks tervikuks, tänu millele moodustub eripalgelistest nähtumustest ühtne maailm. Et nähtumusi seletada, tuleb tuvastada, milline on neile aluseks olev sisemine olemuslik seos. Dilthey tõstab esile, et neile metafüüsilistele süsteemidele, milles sellist seost peeti oma loomult materiaalseks, oli iseäranis suureks väljakutseks näidata, kuidas tulenevad sellest seosest vaimsed nähtused, mis on meile antud sisemises kogemuses (vt. GS, I, 9–14, 314, 371, 384), samas kui neile süsteemidele, kus seda seost peeti oma loomult vaimseks, oli raskeks ülesandeks näidata, kuidas on selliselt mõistetud seosest tuletatavad need nähtused, mis on meile antud välises kogemuses. Ilma niisugust sisemist seost eeldamata ei oleks metafüüsika saanud tunnetada maailma ühtsust, mis oli tema olemuslik siht. (Vt. GS, I, 402, 406.) Dilthey mentor F. A. Trendelenburg osutas sellele juba oma 1847. aastal ilmunud artiklis *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, milles ta jagas viimased sel samal alusel kahte põhilisse maailmavaadetüüpi. Tema käsitlus kutsus esile terve tulva erinevaid filosoofiliste maailmavaadete tüpoloogiaid. (Vt. Köhnke 1986: 171–175.) Sarnase tüpoloogia kujundas oma loometee lõpul välja ka Dilthey, kuigi teistelt lähtekohtadelt kui Trendelenburg. (Vt. selle kohta Kreiter 2006.)

mist. (Vt. GS, I, 179, 185, 262, 395.) Kuid ta mainib siiski ka seda, et see ei kehti kõigi metafüüsikasüsteemide kohta, näiteks Aristotelese metafüüsika ei ole selline puhas mõistusteadus. Sellele erinevusele vaatamata liigituvad nii Platoni kui ka Aristotelese õpetus tema silmis ühe metafüüsilise põhihoiaku alla, mida ta nimetab monoteistlik-teleoloogiliseks. Iseloomustades seda, mis oli tolele metafüüsilisele hoiakule olemuslik, tunnetusteooria seisukohalt, osutab ta sellele, et too maailmakäsitluse viis on toetunud fundamentaalsele dogmaatilisele eeldusele, et olevas valitseb ettekujutuspärane, täpsemalt intelligiibel seos ning mõtteparatamatus, mis on väljendatav üldistes ettekujutustes ja mõistetes. (Vt. GS, I, 173, 181–183, 197–199, 215, 276–277, 302–303, 318, 387, 396–397.) Selle vastandus teine metafüüsiline põhihoiak – atomistlik-mehhaaniline maailmavaade, mis leidis oma printsiibi küll samuti ettekujutuslikust, kuid erinevalt esimesest lähtus seejuures just niisugusest ettekujutusest, mis on omane välisele tajule. (Vt. GS, I, 158–160, 169–173, 243.)

Kuna neist põhihoiakutest oli metafüüsika ajaloos enamasti domineerinud monoteistlik-teleoloogiline suund, milles peeti teaduse lõppsihiks tunnetada just mõtteparatamatut seost, mida eeldati moodustavat oleva olemus-tasandi, siis kõneleb Dilthey loogilisest maailmaseosest kui metafüüsika ideaalist. (Vt. GS, I, 386; vrdl. 179, 262.) Tema sõnul eeldasid antiik- ja keskaegsed metafüüsikasüsteemid kolme faktorit, mida nad käsisid kui antusi. Need olid, esiteks, looduse „loogika”, teiseks, inim mõtlemise loogika, ja kolmandaks, seos kahe esimese vahel, mille realiseerumist kujutati enamasti ette selliselt, et jumala mõistus oli kehtestanud vastavuse nende vahel. (Vt. GS, I, 301–302, 318, 387.) Dilthey märgib ka, et uusajal toimus selles käsituses muutus. Ta tõstab esile Spinozat, kes kõrvaldas kolmanda liikme, nii et alles jäi suhe oleva struktuuri ja seda peegeldava mõtlemiskorra vahel. Dilthey hinnangul jõudis metafüüsika oma formaalse lõpetatuseni siis, kui Leibniz sõnastas küllaldase aluse seaduse kui kõne all oleva maailmakäsitluse üldise printsiibi. „Sest see ei ole mitte loogika seadus, vaid metafüüsika printsiip, s.t. väljendab mitte pelka mõtlemise seadust, vaid ühtlasi ka tegelikkuse seose seadust ja seega ka mõtlemise ja olemise seose reeglit.” (GS, I, 388.) Ta rõhutab, et antud metafüüsiline printsiip kätkeb väidet, et eksisteerib ilma lünkadeta loogiline seos, „mis hõlmab endasse iga fakti ja vastavalt iga lause: see on vormel Aristotelese poolt kitsamalt piiritletud metafüüsika printsiibi jaoks, mis hõlmab endas nüüd mitte üksnes kosmose seost mõistetes, s.t. igavestes vormides, vaid iga muutuse ja nimelt ka vaimses maailmas toimuva muutuse alust.” (GS, I, 389.)

Dilthey osutab aga asjaolule, et metafüüsika jaoks jäi läbi terve selle ajaloo akuutseks probleemiks, kuidas täpsemalt selgitada olemise ja mõtlemise suhet. (Vt. GS, I, 184–185.) Seda vahekorda oli määratletud mitmeti – küll identiteedi-, küll parallelismi-, küll peegeldus- või korrelatsiooni-suhtena. (Vt. GS, I, 407, 198.) Ta märgib, et kolmeks peamiseks mõisteks, mille abil seda vahekorda oli püütud avada, on substantis, põhjuslikkus ja eesmärk. (Vt. GS, I, 398–401.)

Tõstaksin esile ka seda, et metafüüsikale kui teadusele iseloomulik tunnetus-ideaal, mida eespool kirjeldasin, kätkeb esimese ja kolmandana viidatud tunnuse kaudu implikatsiooni, et see teaduse vorm taotleb objektiivset teadmist

tegelikkuse kohta. Ehkki Dilthey sellele siinkohal eksplitsiitselt ei osuta, võiks tema kontseptsiooni raames antud seoses rääkida tunnetuse objektiivsuse-ideaali teatud liigist, mis tema arvates iseloomustas metafüüsilist hoiakut maailma, ja mida võiks nimetada tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikuks objektiivsuse-ideaaliks. Viimase järgi kvalifitseerub teadmine objektiivseks teadmiseks siis, kui see:

- 1) käib reaalsuse kohta, niisiis omab reaalsus-sisu;
- 2) reaalsus, mille kohta nii iseloomustatav teadmine käib, on inimesest, tema teadvusest, tunnetusvõimetest ja keelest sõltumatu (vt. GS, I, 225);
- 3) on tõene selle reaalsuse kohta;
- 4) on absoluutselt üldkehtiv (*Allgemeingültigkeit*)<sup>65</sup> (vt. GS, I, 318–320).

Realistlik-fundatsionalistlik objektiivsuse-ideaal kätkeb niisiis tunnuseid, mida Stephen Gaukroger liigitab objektiivsuse positiivsete määratluste hulka ja tõstab esile kui selliseid, millele Dilthey kaasaja filosoofilistes ja teadusteoreetilistes diskussioonides objektiivsuse üle sagedasti osutati<sup>66</sup>. Kuid Dilthey esitus liigub väga abstraktsel tasandil. Õelda, et mingi teadmine on objektiivne, tähendab selle kohaselt peaaegu sedasama, mis öelda lihtsalt seda, et tegemist on teadmisega, niisiis veendumusega, mis on tõene ja põhjendatud. Täiendiga objektiivne osutatakse üksnes sellele, mida peetakse silmas tõesuse all ja millised nõuded

---

<sup>65</sup> Väljendi üldkehtivus tähendust analüüsib Dilthey normatiivse arutluse kontekstis, näiteks oma habilitatsioonitöös. (Vt. GS, VI, 21–23.) Kuid ta kasutab seda hoopis laiemalt, ka kognitiivsete funktsioonide kirjeldamisel. Viimase jaoks relevantseks võib osutatud analüüsist esile tuua eristuse üldisuse (*Allgemeinheit*) kahe vormi vahel – aprioorse ja induktiivse üldisuse vahel. (Vt. samas, 21. Dilthey järgib siin Kanti poolt tehtud eristust range ja komparatiivse üldisuse vahel. (Vt. Kanti 1787: 3–4.)) Kui ta kõneleb üldkehtivast teadmisest, tulevad tema mõttekäikudes esile kaks erinevat tähendusaspekti. Ühelt poolt kasutab ta väljendit üldkehtivus selleks, et osutada tunnetusele, mis käib universaalide kohta, olgu need siis aja- ja ruumi-transsendentsed substantionaalsed vormid, mida püüdis tunnetada metafüüsika, või üldised empiirilised regulaarsused, mida tehakse kindlaks loodusteadustes. Teiselt poolt kasutab ta antud väljendit aga selleks, et osutada sellele, mis on kõigi jaoks aktsepteeritav. (Vt. GS, I, 318–319, 385, 392–393, 404.) Teadusteoorias valitses pikka aega seisukoht, et ühe teooria üldine aktsepteeritavus rajaneb sellele, et kõigile, kes valdavad teaduslikku kompetentsi, on vastuvõetav põhjendus, mis on esitatud, et tõendada käsitletava teooria tõesust, ning viimase saavutamine sõltub sellest, kuivõrd on põhjendus sõltumatu põhjendaja individuaalsest eripärast. Muidugi võib viimases tähenduses üldkehtiv põhjendus olla esitatud selleks, et tõendada esimeses tähenduses üldkehtiva seisukoha tõesust. Just seda tähendust peab Dilthey silmas, kui ta kõneleb näiteks üldkehtivast pedagoogilisest teadusest. (Vt. GS, VI, 56–82.) Kuid üldkehtivusele võib pretendeerida ka põhjendus, mis on esitatud selleks, et tõendada sellise seisukoha tõesust, mis käib üksiku kordumatu nähtuse kohta. Niisugustele üldkehtivuse vormidele vastandab Dilthey inimese sisemise kogemuse teatud sügavaimad tunnetused, mida inimene peab enda jaoks subjektiivselt siduvaiks, kuid mis ei ole üldkehtival viisil põhjendatavad. (Vt. GS, I, 385, 395–396.)

<sup>66</sup> Vt. sissejuhatus lk. 3–4. Selline objektiivsuse-käsitlus oli kooskõlas selle väljendi kasutusega 19. sajandi saksa tavakeeles, kus sellega peeti eelkõige silmas väidete asjakohasust (*Sachlichkeit*, *Gegenständlichkeit*, *Wirklichkeitstreue*), aga samuti ka erapooletust (*Unvoreingenommenheit*). (Vt. Hessbrüggen-Walter 1999: 975.)



eksisteerivad põhjendusele, nimelt et neid mõistetakse lähtudes tunnetusteoreetilistest realismist ja „jumala vaatekoha” eeldusest<sup>67</sup>.

See objektiivse tunnetuse taotlus, mida Dilthey peab omaseks metafüüsikale, seisneb tema käsituse kohaselt esmajoones just püüdluses olla vastavuses kolme esimese tunnusega. Metafüüsikasse eeldusena kätketud objektiivse tunnetuse mõiste viimati nimetatud tähendusaspekt tulenes eelnevatest niivõrd, kui metafüüsika käsitas tegelikkuse olemuslikku seost, mis oli tema spetsiifiliseks tunnetusobjektiks, just loogilise seosena. Kui see eeldus paika peaks, siis avaneks juhu, kui tegelikkuse olemuslik seos on tõeselt tunnetatud, võimalus tuletada sellest tunnetusest loogilise deduktsiooni kaudu absoluutselt üldkehtivaid põhjendusi väidetele, mis kogetavaid nähtusi seletaksid. Ja just sellele pretendeeris Dilthey käsituse kohaselt metafüüsika. Objektiivsuse kui tunnetuse absoluutse üldkehtivuse vastandab ta relatiivsusele, mis on tema veendumuse kohaselt ületamatu igasugusele tunnetusele, mis toetub välisele tajule. (Vt. GS, I, 386–387, 390, 392–393, 395.)

Tunnetuse realistlik-fundatsionalistliku objektiivsuse-ideaali osutatud tunnuseid on käsitatud, nagu eespool osutatud, implikatsioonidena, mis tulenevad metafüüsilisest realismist. Tuleb muidugi tunnistada, et antud ideaal kätkeb tunnuseid, mis ei ole omavahel paratamatult seotud ei faktiliselt ega ka loogiliselt. Mõistagi ei tulene sellest, et üks tunnetus esitab tegelikkuse olemusliku

---

<sup>67</sup> Näiteks ka Lorraine Daston ja Peter Galison käsitlevad ettekujutusi objektiivsusest, mis esinesid Dilthey kaasaja teaduses, kuid toetuvad seejuures konkreetse empiirilise andmestiku – tol ajal kasutusele olnud teaduslike atlaste – analüüsile. Vaatluse all on niisiis mitte üksnes filosoofiline objektiivsuse mõiste, vaid eelkõige just selline ettekujutus objektiivsusest, mis figureeris arutlustes, mis leidsid aset teadustes endis. Nimetatud autorid jõuavad niisuguse empiirilise uurimistöö põhjal järeldusele, et viimase kahe sajandi jooksul on oluliselt muutunud ettekujutus sellest, milles konkreetselt seisneb teadusliku representatsiooni adekvaatus, ning toovad esile neli erinevat, üksteist domineerivas positsioonis kronoloogilises järjestuses välja vahetanud vaadet sellele. Esimene nendest oli käsitlus, mida nad nimetavad loomutruuduseks (*truth-to-nature*). Selle kohaselt peeti adekvaatseks niisugust representatsiooni, mis toob esile looduse varjatud tõelise loomuse, mis on peitunud selle sattumuslike nähtumuste taha, ja esitab seda loomust kõigest sattumuslikust puhastatud kujul. Selle vahetas järgnevalt välja käsitlus, mille kohaselt adekvaatne representatsioon nõuab vastupidi just seda, et loobutaks püüdest tungida nähtumuste taha ja püütakse selle asemel esitada nähtumusi endid puhtal, vahetult, näiteks fotograafiliselt tabatud kujul. Daston ja Galison nimetavad seda representatsiooni vormi „mehhaaniliseks objektiivsuseks”. Selle edasiarendusena kerkis järgnevalt esile niisugune ettekujutus objektiivsusest kui representatsiooni adekvaatsusest, mille järgi pidi objektiivsuse tagama loobumine pildilise ja koos sellega paratamatult perspektiivse representeerimise taotlusest. Selle asemel pidi objektiivsus seisnema selles, et representeeritakse uuritava nähtuse struktuuri selliselt, justkui vaadeldaks seda eikuskilt (Th. Nagel). Niisugusele käsitlusele, mida Daston ja Galison nimetavad struktuuralseks objektiivsuseks, vastandus seejärel arusaam, et perspektiivsuse täielik ületamine ei ole võimalik ja et selle asemel oleks mõttekas esitada paratamatult perspektiivsele representeerimisele spetsiaalse treeningu nõue, mille täitmine teeks selle adekvaatsemaks. (Vt. Daston, Galison 2007.) Kuigi Dilthey ei rõhutanud mõtet, et tunnetuse objektiivsus seisneb just representatsiooni adekvaatsuses, võib tema analüüsides märgata paralleele nende nelja vaatekohaga, mida osutatud autorid on esile tõstnud sama aja loodusteaduslikus mõtlemises.

seose osi nii, nagu need eksisteerivad inimteadvusest sõltumatult, sugugi see, et niisugune esitus leiaks tänu sellele ka paratamatult üldist aktsepteerimist. Seda isegi mitte siis, kui sellised väiteid on hästi põhjendatud. Ning loomulikult kehtib ka vastupidine – see, et üks vaade on üldiselt aktsepteeritud, et eelda sugugi, et see esitab tõeselt midagi, mis teadvus-transsendentses sfääris aset leiab<sup>68</sup>. Loogilisest aspektist on need kaks viimati nimetatud tunnust koguni teineteisele vastandlikud niivõrd, kui tõesus on siin mõistetud vahekorranähtena, mis ei sõltu subjektist, põhjendused on aga alati subjekti-relatiivsed, s.t. kujundatud konkreetse subjekti jaoks. Kuigi loogiline deduktsioon paistab omavat justkui subjekti sõltumatut siduvust, kehtib see ikkagi sellise subjekti jaoks, kes mõtleb nõ loogiliste aluste sfääris. Dilthey osutab sellele, et see ei kehti näiteks inimese jaoks, kelle elu põhineb müütilistele või religioossetele ettekujutustele. (Vt. GS, I, 391.) Veel ühe erinevusena võiks välja tuua selle, et tõesus on omadus, millel puuduvad astmed, seevastu kui põhjenduse kehtivuse puhul võib kõnelda vähem või rohkem üldisest aktsepteeritavusest. Kui objektiivsus on defineeritud nende tunnuste kaudu, siis esimene tunnus välistab objektiivsuse erinevad määrad, samal ajal kui teise tunnuse põhjal oleks võimalik kõnelda enamast või vähemast objektiivsuse määrast.

Nagu sissejuhatuses osutatud, tõstab Dilthey – tõsi küll, enamasti just oma hilistes tekstides – vaimuteadusliku teadmise objektiivsust esile kui olulist eeldust, millest sõltub see, kas need teadused saavad realiseerida oma loomupärast missiooni olla ühiskonnaelu juhtimise instrumendiks. Seetõttu võiks siinkohal asetada küsimuse, milline roll ühiskonnaelu juhtimises<sup>69</sup> võiks olla teadmisel

<sup>68</sup> Lihtsa näitena võib osutada geotsentrilisele maailmasüsteemile ja raskustele, millele pörkus heliotsentriline maailmasüsteem teel üldise aktsepteerimise poole. (Vt. Gaukroger 2012: 19–21.) Sellele asjaolule osutab ka Otto Friedrich Bollnow oma artiklis „Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften” (vt. Bollnow (1937) 1982), milles ta tõukub Dilthey probleemikäsitusest. Bollnow eristab tunnetuse objektiivsuse, mis eeldab selle tõesust, tunnetuse üldkehtivusest, millel pole tõesuse implikatsiooni. (Vt. samas, 21–22.) Ta märgib, et tendents sellise selge eristuse tegemise poole on märgatav juba Dilthey enda töödes ehkki peab tema positsiooni vankuvaks. (Vt. samas, 19.) Mina rõhutaksin antud seoses seda, et kui Dilthey kasutab väljendit objektiivsus metafüüsika tunnetus-ideaali iseloomustamiseks, siis on sellesse kätkevad mõlemad osutatud tunnused.

<sup>69</sup> Dilthey paistab olevat eeldanud, et juhtimise mõiste on intuiitiivselt selge ega vaja spetsiaalset analüüsi. Kui otsida tänapäevasest sotsiaal- ja poliitilisest teooriast mõistet, mis võiks olla tema sõnakasutusele vasteks, siis näib mulle, et selleks võiks olla võimu mõiste. Tõsi, kaasajal rõhutatakse, et võimuvormid on mitmekesised, ning vastavalt ka seda, et antud mõistel on keerukas struktuur. Oma hiljutises ülevaates tõstavad Mark Haugaard ja Kevin Ryan esile kolme peamist võimuvormi, rõhutades samas, et viimastel puudub üks ühtne olemus, rääkida saavat üksnes perekondlikust sarnasusest nende vahel. Nimetatud autorid liigitavad kaasaegses sotsiaal- ja poliitilises teoorias käibivad võimukäsitused kolme peamisesse tüüpi vastavalt sellele, millisele võimu vormile need keskenduvad. Nad toovad esile konflikt-põhise võimukäsituse (*power over*), konsensus-põhise võimukäsituse (*power to, empowerment*) ja konstitutiivse võimukäsituse (*power with*), mis käsitleb seda, kuidas esimest laadi võimuvormid on konstitueeritud seda laadi võimuvormide poolt, mida uuritakse teise käsituse raames. Kui kaks esimest käsitlevad peamiselt episoodilist võimu, mis seostub otsesese võimu teostamisega, siis viimane keskendub dispositsioonilisele

tänu sellele, et see vastab kõneks olnud metafüüsilisele tunnetus-ideaalile ja sellesse kätketud tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikule objektiivsus-ideaalile.

Dilthey märgib, et juba Vanas-Kreekas hakati sotsiaalset korda põhjendama metafüüsilisele tunnetus-ideaalile toetudes, ning seda tehti kõigepealt seal, kus varasem müüdile toetuv õigustus muutus ühiskonna kiire arengu käigus ebapiisavaks. Niisugune sotsiaalne metafüüsika seisnes selles, et ühiskondlik elukorraldus seostati oleva sisemise olemusliku seosega, mis oli metafüüsika tunnetussihiks. (Vt. GS, I, 219, 221–224, 228–229.) Ehkki kristlus tõi sellesse käsitusse uusi momente, võib väita, et ka keskajal lähtuti sarnasest printsiibist, kui-võrd kristlust, millest lähtudes ajalugu ja ühiskonda käsitati, tõlgendati metafüüsiliselt. (Vt. GS, I, 329–350.) Metafüüsilise tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikule objektiivsus-ideaalile toetudes sai pretendeerida sellele, et vastav teadmine võimaldab ükskõik millistest lokaalsetest ajaloolis-kultuurilistest tingimustest sõltumatult – niisiis üldkehtivalt selle väljendi esimeses eespool osutatud tähenduses – eristada seda, mis on ühiskonnaelule olemuslik ja paratamatu, neist muutustest, mis kujutavad endast selle pelgalt juhuslikke fluktuatsioone<sup>70</sup>. (Vt. GS, I, 223, 332–333, 349.) Niivõrd kui olemuslikku olemist mõisteti metafüüsilise hoiaku raames täiusliku olemisena, täiuslikkus aga implitseeris hüvelisust, eeldati, et selline teadmine annab võimaluse tuvastada ühiskondlike muutuste kogu mitmekesisusest selliseid suundumusi, mida sai pidada objektiivselt hüvelisteks, ning seada sellele teadmisele toetudes objektiivselt hüvelisi poliitilisi eesmärke. (Vt. näit. GS, I, 153, 183, 190–191, 219, 225–226, 229, 231, 332, 378.) Viimaste saavutamine ei tohtinuks olla raske, kuna vastavad poliitilised aksioonid oleksid samasuunalised oleva enda objektiivse teleoloogilise seosega. Seejuures andis niisugune käsitus hea aluse igno-

---

võimule, mis seostub sellega, kuidas sotsiaalse süsteemi elemendid omandavad võimu teostamise kapatsiteete. Poliitilises teoorias viljeletakse lisaks analüütilisele võimukäsitlusele ka normatiivset võimukäsitlust, mis toetub teatud evalvatiivsetele eeldustele – võimu suhteid analüüsides osutatakse nii repressiivsetele struktuuridele, mis frustreerivad nende vajadusi, eelistusi ja huve, kelle üle võimu teostatakse (sellele aspektile on keskendunud näit. Foucault), kui ka mitte-repressiivsetele võimustruktuuridele, mis vastupidi aitavad nendega hõlmatud isikute vajaduste, eelistuste ja huvide teostamisele kaasa (seda aspekti tõstab esile näit. Arendt). Negatiivset evalvatiivset konnotatsiooni kannavad enamasti esimesse ja kolmandasse tüüpi kuuluvad, positiivset teise tüüpi kuuluvad käsitlused. (Vt. Haugaard, Ryan 2012a, 2012b; vrdl. Detel 2007d: 65–75.) See, mida Dilthey juhtimisest kõneledes silmas peab, paistab mulle olevat lähedane sellele, mida Haugaard ja Ryan nimetavad konsensuse-põhiseks võimukäsituseks, kuid tema eeldab sel puhul ratsionaalset, asjakohasele teadmisele põhinevat konsensust ehk üldkehtivust. Juhtimise mõiste on tal positiivselt väärtustatud – juhtimine võib küll tuua kaasa soovimatuid tagajärgi, kui lähtutakse ekslikest ettekujutustest inimese ja ühiskonna kohta, kuid selle taotluseks on edendada inimliku emantsipatsiooni. Samas võiks minu arvates olla viljakas ka selline tema juhtimise-käsituse analüüs, mis toetub kolmanedale, konstitutiivsele võimukäsitlusele. Seejuures peab muidugi silmas pidama, et sõna võim kasutab Dilthey siiski selleks, et osutada pigem repressiivset laadi võimustruktuuridele.

<sup>70</sup> Teadmise stabiliseerivale funktsioonile osutab näiteks Platon kui ta sõnastab esmakordselt klassikalise käsituse propositsioonilisest teadmisest kui tõesest põhjendatud uskumusest. (Vt. Menon 97e–98a.)

reerida irrelevantsetena indiviidide subjektiivseid hüvelisuse-hinnanguid kui need lahkesid sellest, mida metafüüsika tunnetas tõesena. (Vt. GS, I, 226–229, 332, 339.)

Tõstaksin esile, et kogu oma metafüüsika-kriitilisuse juures paistab Dilthey pidavat enesestmõistetavaks metafüüsika tunnetus-ideaalidesse kätketud eeldust, et teadmine võib saada reaalsuse, sealhulgas ka sotsiaalse reaalsuse mõjutamise vahendiks üksnes siis, kui see on kooskõlas selle reaalsuse endaga. Nagu ka vastupidi – kui peaks tekkima põhjendatud kahtlus selles, kas meie veendumused on ikka kooskõlas reaalsusega, seaks see kahtluse alla ka selle, kas nad saavad olla ühiskonna elu mõjutamise instrumendiks. Kas seejuures tuli reaalsuseks pidada just olevat, mis jääb teadvusest väljapoole ja on sellest sõltumatu, nagu eeldab metafüüsiline realism, on Dilthey järgi juba teine küsimus. Kõne all oleva teose teise raamatuga, milles ta annab ülevaate metafüüsika ajaloo, püüabki ta muuhulgas näidata, et just suutmatus põhjendada seda, et küünditakse standardini, mida sai nimetatud realistlik-fundatsionalistlikuks objektiivsuse-ideaaliks, tõi endaga kaasa selle, et teaduse ajaloo käigus oli kujunenud üldine veendumus, et metafüüsika on nurjunud ettevõtmine.

#### **2.1.4. Metafüüsika, eriteadused ja skeptitsism**

Dilthey sedastab oma peateoses, et enam kui kakstuhat aastat valitses metafüüsika eriteaduste üle kui teaduste kuninganna, kuivõrd seda mõisteti teadusena, mis pidi andma üldise aluspõhja teaduslikule uurimistööle ükskõik millises valdkonnas see ka aset ei leiaks. Kuid ta osutab samas ka sellele, et metafüüsika selline positsioon leidis tunnustamist üksnes senikaua, „kui vaim oli kindel selles, et tegelikkuse sisemine ja üldine seos on tunnetatav” (GS, I, 125), see tähendab, oli kindel, et metafüüsiliselt mõistetud objektiivne reaalsus on tunnetusele ligipääsetav. Dilthey ise on seevastu veendunud, et tunnetuse edenemine, mis oli viimastel sajanditel aset leidnud filosoofias ja eriteadustes – eelkõige loodusteadustes, aga ka vaimuteadustes –, on teinud nüüd juba täiesti ilmseks, et too eeldus ei ole sugugi enesestmõistetav, nagu uskusid filosoofid, kes antiik- ja keskajal metafüüsikat viljelesid. Kui aga hakkas paistma, et metafüüsilisele tunnetus-ideaalile vastav teadmine ei olegi inimesele jõukohane, siis näis sellest – implikatsioonide valguses, mis tulenesid metafüüsika realistlik-fundatsionalistlikest eeldustest – järelduvat, et inimesel tuleb leppida üksnes relatiivsete ja sattumuslike maailmavaatelistel arvamustega, mis peavad paratamatult jääma muutlikeks ja ebakindlateks ning ei suuda sellistena pakkuda usaldusväärseid orientiire, millele toetudes oleks olnud võimalik stabiliseerida ühiskondlik-praktilist elu. (Vt. GS, I, 358–359.) Mis aga puudutas spetsiifiliselt tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikku objektiivsuse-ideaali, mis sisaldas metafüüsika tunnetus-ideaalis, siis näis sellest, et too ideaal jääb inimtunnetusele kättesaamatuks, tulenevat häiriv järeldus, mis motiveeris Dilthey filosoofilisi mõtisklusi iseäranis just tema varasemal loomeperioodil – nimelt et inimesel ei olegi võimalik saavutada kognitiivset suhet reaalsusega ning et veendumustel, mida on ekslikult peetud teadmisteks, puudus tegelikult reaalsus-sisu.

Dilthey nendib, et niisugused kahtlused said toitu juba sellest, et katsed kirjeldada tegelikkuse sisemist objektiivset seost, millega olid esinenud esimesed metafüüsilised süsteemid, olid olnud ühelt poolt väga erinevad, teiselt poolt ei olnud aga ühelgi neist õnnestunud oma väiteid tõestada. (Vt. GS, I, 150.) Vastupidi, oma ülevaates metafüüsika ajaloo kohta, mis sisaldab „Sissejuhatuse” teises raamatus, püüab ta näidata, et iga olulisema metafüüsika-süsteemi esilekerkimisele on järgnenud skeptiline refleksioon, mis tõstis esile tõsiasju, mida polnud võimalik tuletada printsiibist, millele antud süsteem oli üles ehitatud, enamgi veel, mille seletamiseks näis vajalik olevat mõnda mõnd teistsugust, esimesega vastuolus olevat printsiipi. (Vt. GS, I, 154–155, 157–158, 160, 172–174, 278–291, 316–317, 321–328, 330–331, 333, 335, 349–350, 396.) Niisugune seisukord oli teravas kontrastis kõikehõlmava ja absoluutselt üldkehtiva tunnetuse ideaaliga, mida metafüüsika endas kätkes. Selline lahknevus ideaali ja tegelikkuse vahel hakkas aga mõistagi sünnitama ebakindlust selle suhtes, kuivõrd on inimtunnetus üldse võimeline saavutama metafüüsilist ideaali – inimesest sõltumatu olemise sisemise olemusliku seose tõest ja absoluutselt üldkehtivalt põhjendatavat tunnetust. Niisugune ebakindlus oli pinnaseks, kust kasvas välja antiikne skeptitsism<sup>71</sup>.

Dilthey esituse kohaselt tipneski metafüüsika ajalugu antiikmaailmas skeptikute koolkonnaga, milles töötati välja põhjenduskäigud, mis näitasid, et metafüüsika tunnetus-ideaalile vastav teadmine ei ole inimesele jõukohane. Skeptitsism jäi tema sõnul võitjaks kreeka metafüüsika avaral võitlusplatsil. (Vt. GS, I, 235–241.) Skeptikute tõestuskäigud demonstreerisid aga põhiliselt just „võimatust tunnetada välismaailma objektiivset seost, seda niihästi taju kui ka mõtlemise kriitika kaudu.” (GS, I, 237–238; vrdl. 265.) Ta kasutab siinkohal metafüüsilis-realistlikult käsitatud objektiivsuse mõistet selleks, et kirjeldada põhilist probleemi, mis ajendas filosoofiat selle ajaloolises arengus katsetama üha uusi filosoferimise viise. (Vt. GS, I, 317, 327.)

Dilthey käsituse kohaselt allub teaduse areng seaduspärasusele, mille kohaselt see liigub esmastelt katsetelt tunnetada ülimalt kompleksset tegelikkust otsestelt, selle tegelikkuse liigendamisele üksikuteks komponent-valdkondadeks ning nendes valdkondades toimivate spetsiifiliste põhjuslike seoste tuvastamisele. Metafüüsika kuulub selle arengu algfaasi, valdkonna-spetsiifiliste kausaalsete uurimisele keskendumine toob kaasa eriteaduste tekkimise, diferentseerumise ja iseseisvumise. (Vt. GS, I, 232, 242, 246–249, 294–295, 352–360, 397–398.)

Jõudes metafüüsika ajaloolist käekäiku kirjeldades uusajani tõstab Dilthey esile asjaolu, et sellele iseloomulik kaasaegsete loodusteaduste võidukäik tugevdas ühelt poolt küll veelgi skeptitsismi sedalaadi tunnetuse suhtes, millele oli pretendeerinud metafüüsika, teiselt poolt aga vähendas see skeptitsismi inimtunnetuse suhtes üldiselt. (Vt. GS, I, 357–359.) Neis teadustes praktiseeritav

---

<sup>71</sup> Siinkirjeldatud situatsioon pidi Dilthey lugejatele tuttav ette tulema, kuivõrd sarnasetele asjaoludele osutasid Saksamaal need, kes 1840-ndatest aastatest alates kutsusid üles hülgama sellist arusaama filosoofiast, mis oli realiseerinud saksa idealismi süsteemides. (Vt. Köhnke 1986: 109–110.)

uurimistöö hakkas üha enam toetuma puhtalt välisele tajule ja välisele kogemusele. Dilthey filosoofiline refleksioon osutab sellele, et tolle arengu käigus nimetatud tunnetusvõimed justkui „abstraheerusid”, s.t. iseseisvusid inimloomuse totaalsuse suhtes ja omandasid autonoomse staatuse. (Vt. GS, I, 360, 397–398.) Neile toetudes näis loodusteadus olevat leidnud efektiivsed kriteeriumid, mille abil eristada tõeseid ja põhjendatuid väiteid vääratest ja/või põhjendamata tuteist, ning paistis tänu sellele saavutavat oma teaduslikes uurimustes niisuguseid üldkehtivaid (selle termini mõlemas tähenduses) tulemusi, mis oli metafüüsikas jäänud kättesaamatuks sihiks. (Vt. GS, I, 368.) Loodusteaduslikul teadmisel oli aga lisaks sellele veel teine tähtis eelis metafüüsika ees – see võimaldas looduse ümberkujundamist vastavalt inimese soovile. „Kus looduse seoses on meie tahte kättesaadav muutuste põhjus, seal saame me selle abil kavatsuslikult esile kutsuda tagajärgi, mida me vajame. Teistel juhtudel on see meile vähemasti tõenäoliselt võimalik. Nii avanes piiritu väljavaade avardada meie võimu looduse üle.” (GS, VIII, 192.) Dilthey märgib, et loodusteaduste siseareng lükkas metafüüsika viljatu tunnetusliigina kõrvale veel enne, kui Locke, Hume ja Kant olid jõudnud anda sellele metafüüsika-hülgamisele tunnetusteoreetilise põhjenduse. (Vt. GS, I, 394.)

Iseloomustusest, mille Dilthey annab esmasele filosoofilisele refleksioonile äsjatekinud uusaegsete loodusteaduste üle, võib minu arvates välja lugeda osutuse sellele, et tolles refleksioonis paistis, nagu jõuaksid uurimused neis teadustes tulemustele, mis tegelikult vastavad metafüüsilisele tunnetus-ideaalile (vt. GS, I, 360) ja sellesse kätketud tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikule objektiivsus-ideaalile (vt. GS, I, 368), ehkki reaalsuse-segment, mida näis olevat võimalik selliselt käsitleda, oli kitsamalt piiritletud kui metafüüsikas<sup>72</sup>. Samasugune arusaam oli Dilthey hinnangul omane ka neile seisukohtadele tema kaasajal, mida kutsuti materialismiks või loodusteaduslikuks monismiks. (Vt. GS, I, 365.) Eeldati nimelt ikka seda, et objektiivse teadmise objektiks on oleva enda niisugune olemuslik seos, mis on inimese teadvusest, tunnetusvõimetest ja keelest sõltumatu, ehkki valdkonnana, kus see seos eksisteerib, oldi nüüd valmis tunnustama vaid seda, mida uuriti loodusteadustes – ajalis-ruumiliste nähtuste valdkonda. (Vt. GS, I, 356–357, 367.) Tunnetuse eesmärgiks sai teha sedalaadi nähtuste vahel kindlaks põhjuslike seoste invariantseid tüüpe, seadusi, mille alusel oleks võimalik seletada ja prognoosida intersubjektiivselt vaadeldavad ja mõõdetavad seisundeid ning muutusi<sup>73</sup>. Nende seoste tuvastamiseks tuli see

<sup>72</sup> See vaade paistab leidvat kinnitust ka Dastoni ja Galisoni uurimuses, kui seda võib pidada sarnaseks sellele arusaamiseviisile teadusliku representatsiooni püüeldavast adekvaatsusest, mida need autorid nimetavad loomutruuduseks. (Vt. Daston, Galison 2007: 55–113.)

<sup>73</sup> Mõistmaks Dilthey käsitust metafüüsika ja loodusteaduste vahekorra kohta tuleb silmas pidada, et tema kaasajal domineeris teadusfilosoofias sedalaadi ettekujutus sellest, kuidas teaduse idee peaks teaduslikus uurimuses realiseeruma, mida Holm Tetens nimetab induktiiv-verifikatsioonistlikuks. Ta märgib, et jättes kõrvale loogika ja matemaatika väited, millel on selles kontseptsioonis eristaatus, mis ei leiagi siin päris piisavat selgitust, jagunevad teaduslikud väited selle teaduse-mudeli kohaselt kahte klassi: (a) singulaarseteks vaatlusväideteks, mille tõesust on võimalik taju abil vahetult kindlaks teha, ja (b) kõigiks teisteks teaduslikeks väideteks, mida verifitseeritakse induktsiooni abil tõestest vaatlus-

ülimalt kompleksne valdkond lahti liigendada lõplikuks hulgaks seda määravateks lihtsateks, matemaatilist kirjeldavateks faktoriteks, seda iseäranis eksperimendi abil. Niisuguste faktorite avastamine tõrjus teooriast välja vaimsed olemused, millele oli nähtusi seletades apelleerinud metafüüsika. (Vt. GS, I, 185, 302, 328, 357, 360–364, 366–367, 369.) Üldkehtivalt põhjendatud teadmist just selle reaalsuse-segmendi kohta hakati pidama objektiivseks teadmiseks. Dilthey kaasajal oli üha tugevnemas veendumus, et üksnes niisugusest „objektiivsest reaalsusest” ongi ainsana võimalik omada objektiivset teadmist ning et viimase saavutamiseks tuleb rakendada seda sama uurimismetodoloogiat, mida oli suure eduga viljeletud loodusteadustes. (Vt. GS, VIII, 192.) See metodoloogia toetus aga filosoofilises plaanis teatud metafüüsilisele põhihoiakule, mis tõi küll oli metafüüsika ajaloos olnud valdavalt tõrjutud seisus – atomistlik-mehhaanilisele vaatekohale. (Vt. GS, I, 362–364, 366–367.)

Eristaksin selle tunnetus-ideaali siiski metafüüsilisest ning tähistan selle loodusteadusliku objektiivsuse-etalonini realistlik-fundatsionalistliku tõlgendusena. Loodusteaduste suure autoriteedi tõttu oli see Dilthey kaasajal kujunenud üldteaduslikuks tunnetus-ideaaliks. Ka tema kasutas väljendit „objektiivsus” või sellest tuletatud väljendeid tihti just selleks, et osutada antud tunnetus-orientaatorile. Seda iseäranis oma varasemal loomeperioodil.

Dilthey tunnetusteoreetilises käsitluses on selle ideaali üheks olulisemaks komponendiks positsioon, mida tänapäeval nimetatakse teaduslikuks realismiks. Viimasele on iseloomulik eeldus, et kõige üldisemad mõisted, mida loodusteadustes on nähtuste käsitlemiseks välja töötatud, peegeldavad teadvus-transsendentse olemis-sfääri olemuslikke struktuure. (Vt. GS, I, 365.)

Loodusteadusliku realismiga kaasnes skeptitsism nende ruumi- ja aja-transsendentsete objektide eksistentsi suhtes, mida metafüüsika oli väitnud end kirjeldavat. (Vt. GS, I, 232, 243, 355–358, 360.) Üha enam domineeris ka arvamus, et vaid loodusteaduste objektiivsuse-etalonini järgivad teadused käsitlevadki ainsana reaalsust, seevastu nende uurimuste puhul, mis selle etalonini ei kün-

---

väidetest. Tõesed vaatlusväited moodustavad seega teaduslike väidete episteemilise põhjendamis-aluse – ühe teadusliku väite tõesus on episteemiliselt kindel siis, kui seda saab verifitseerida kas otse vaatluse abil või vaatlusele toetudes induktiivselt kinnitada. Selline teadusekäsitlus pidas teaduse idee kõige täiuslikumaks teostumisvormiks Newtoni mehhaanikat, eelkõige tema gravitatsiooniteooriat. (Vt. Tetens 1999: 1766; vt. ka näiteks Detel 2007c: 100–101.) Tänapäeval on see teadusekäsitlus asendunud teistsugusega, mida Tetens nimetab deduktiiv/induktiiv-hüpoteetistlikuks teaduse-mudeliks. Dilthey seevastu lähtus veel eeldusest, et induktiiv-verifikatsioonistlik mudel ongi ainuõige viis, kuidas teaduse idee peaks realiseeruma konkreetsetes uurimistöödes, ning see on välja tõrjunud varasema metafüüsikalt laenatud viisi seletada loodust, mida eespool sai Holm Tetensi terminoloogiat kasutades nimetatud deduktiiv-aprioristlikuks teaduse-mudeliks. Diltheyl nagu paljudel tema kaasaegsetel paistab siinjuures aga jäävat märkamata oluline erinevus empiirilise teooria ja Eukleidese geomeetria vahel. Empiirilisi teooriaid tervikuna on vaatlustega võimalik kinnitada või kummutada mitte absoluutselt, vaid üksnes enamal või vähemal määral, ning alati leidub nii tõendeid, mis ühte teooriat kinnitavad, kui ka tõendeid, mis seda sama teooriat kummutavad. Seetõttu ei saa empiiriline kinnitus anda teooriale absoluutset üldkehtivust. (Vt. Detel 2007c: 109–111, 119–121.)

dinud või koguni ei püüelnudki selle poole – nagu näiteks paljud vaimuteaduslikud uurimused – võis kahelda, kas nende tulemustel on üldse reaalsus-sisu. Niisiis tekitas kõne all olev objektiivsuse-mõiste teatud ootusi ja orienteeris teaduslikku uurimistööd nendele ootustele vastavas suunas. Nimelt, et objektiivsusele pretendeeriv tunnetus peaks käsitlema üksnes ruumilis-ajalisi, intersubjektiivselt vaadeldavaid nähtusi, rakendama metodoloogiat, mis on selleks otstarbeks väljakujundatud loodusteaduslikus uurimispraktikas, ning jõudma tulemustele, mis oleksid samalaadsed teadustöö tulemustega loodusteadustes. Kõiki selliseid antusi, mis ei olnud selle metodoloogia abil uuritavad, nagu näiteks need, millele pääseb ligi üksnes introspektsioonis, ei saanud antud mõistest lähtudes pidada objektiivselt tunnetatavaks ning neid tuli lugeda teaduse jaoks irrelevantseteks<sup>74</sup>. Dilthey, kes soovis põhjendada seda, et vaimuteadused sellised kujul, milliseks nad olid tema kaasajaks kujunenud, võivad õigustatult pretendeerida teaduslikkusele, näeb sellises objektiivsuse-käsituses olulist takistust oma taotluse teostumisele.

Samas osutab ta sellele, et loodusteaduste edu innustas rakendama meetodit, tänu millele see saavutati, nendeski õpetustes, mille käsitluse objektiks oli inimene ning ühiskond. (Vt. GS, I, 357, 375–382; VIII, 193.) Nii oli Dilthey sõnul tekkinud vaimuelu nähtus, mida ta nimetab „loomulikuks süsteemiks” (*das natürliche System*)<sup>75</sup>. Tema käsituse kohaselt realiseerus see erinevates teooriates, mille keskseks käsitlusaineks oli inimloomus ning „mille ülim tunnus oli ühiskondlike nähtuste tuletamine kausaalsest inimeses, ükskõik kas inimest uuriti psühholoogilise meetodiga või seletati bioloogilisest loodusest.” (GS, I, 379; vrdl. GS, II, 244.) Kuid Dilthey oli veendunud, et kuna neis teooriates – näiteks loomuõiguse teoorias, loomuliku religiooni teoorias, õpetuses üldkehtivast moraalist, esteetikast, poliitökonoomiast – toetuti selle üle reflekteerimata eeldustele, millest lähtus loodusteaduslik uurimistöö, ning laiendati loodusteaduste atomistlik-mehhanistlik käsitlusviis hingeelu nähtuste käsitlusele, siis päädis nende käsitlus pelga abstraktse ja ebaajaloolise skeemiga inimloomuse

<sup>74</sup> Niisugust käsitust, mis lähtub veendumusest, et inimene on üks osa ühtsest loodusest, on kombeks nimetada naturalismiks. Tavaliselt eristatakse kolme naturalismi liiki. Ontoloogiline naturalism väidab, et kõik, mis on olemas, on ühe ühtse looduse osa. Looduse osaks peetakse seejuures kõike seda, mis on loodusteaduse, niisiis füüsika, keemia ja bioloogia, objektiks. Metodoloogiline naturalism nõuab, et kõiki fenomene (niisiis ka mentaalseid ja sotsiaalseid) kirjeldatakse ja seletatakse loodusteaduslike meetoditega. Intentsionaalne naturalism lähtub sellest, et kõik mõistestikud, niisiis ka need, millega me kirjeldame mentaalseid ja kultuurilisi fenomene, on võimalik naturalistlikult viisil ümber sõnastada. (Vt. Detel 2009: 32.) Naturalismi liike on mõttekas eristada, kuivõrd need ei pruugi olla üksteisega paratamatult seotud. Näiteks võib omistada mentaalsele ja sotsiaalsele valdkonnale iseseisva eksistentsi looduse kõrval, niisiis mitte tunnistada ontoloogilist naturalismi, kuid jääda seejuures metodoloogilise naturalismi positsioonile nõudes ka nende valdkondade teaduslikult käsitluselt loodusteaduslike meetodite rakendamist.

<sup>75</sup> Vt. GS, I, 379–380; VI, 56–61. Nähes „loomulikus süsteemis” peamist takistust kaas-aegsete vaimuteaduste teel akadeemilisele tunnustusele käsitleb Dilthey seda nähtust väga põhjalikult süüvides ka selle ajaloolis-kultuurilisse tagapõhja. (Vt. GS, II, 90–296.) Kuid käesoleva uurimuse eesmärgi silmas pidades ei ole tema ajalooliste vaadete analüüs ehk tingimata vajalik. (Vt. selle kohta Choi 1987: 49–112.)



üldistest „loomulik/looduslikest” karakteristikutest, millega pretendeeriti aga samasugusele üldkehtivusele, mida arvati olevat saavutatud loodusteadustes. (Vt. GS, I, 378–380, 382; GS, II, 93; vt. selle kohta ka Makkreel 1992: 436.)

Dilthey tõstab esile asjaolu, et neid teooriaid loodi nii selleks, et ühiskonda seletada, kui ka selleks, et seda mõjutada (vt. GS, I, 378), ning oma domineerimisperioodil 17. ja 18. sajandil avaldasidki nad ühiskonna ülesehitusele olulist mõju. „Loodusteadustele toetudes kujunes Quesnay ajast peale välja rahvamajandus kui õpetus majandusliku elu seadustest, ühiskondlik-ajaloolist maailma kui kompleksset moodustist uuriti vastavalt selle loodusseadustele üksikute eesmärkseoste kaupa, mis selles koostöömivad, ja nii tekkis uus ideaal – kujundada ühiskond ümber ühiskonna loodusseaduste aluspõhjal.” (GS, VIII, 193.) Osutaksin sellele, et siin on tegemist uue mõistega ühiskonnaelu juhtimisest, mis on sellesse sfääri üle kantud loodusteaduslik-tehnilisest mõtlemisest ja praktikast. Ühiskonna juhtimist kujutatakse ette samamoodi, nagu toimub loodusliku keskkonna muutmine inimeste vajadustele vastavamaks loodusteadusliku teadmise tehnilis-tehnoloogilistes rakendustes – tuvastatud kausaalseadustele toetudes saab üksikuid faktoreid muutes kutsuda esile soovitud muutusi sotsiaalses reaalsuses. (Vt. Makkreel 1992: 427.)

Loodusteaduslik maailmapilt välistas aga ettekujutuse välismaailma enda teleoloogilisest seosest, millele oli antiik- ja keskaegsetes poliitilistes õpetustes toetunud sotsiaalse korra kontseptsioon. (Vt. GS, I, 372.) Loomulikus süsteemis astus selle asemele ettekujutus inimloomusesse kätkevad teleoloogilisusest ning sellest tulenevast normatiivsusest, mida peeti võimalikuks olevat teaduslikult tuvastada. (Vt. GS, I, 378–380, 398; III, 252.) „Selle süsteemi kohaselt on inimloomusesse kätkevad kindlad mõisted, seaduspärased suhted, samalaadsus (*Gleichförmigkeit*), mille konsekventsiks peavad olema majanduselu, õigusliku korralduse, moraalseaduse, ilu-reeglite, jumala-usu ja jumala-austamise igal pool needsamad põhijooned. Need loomulikud alged, normid ja mõisted meie mõtlemises, kunstiloomes, usus ja ühiskondlikus tegevuses on muutumatud ja kultuuri-vormide vaheldumisest sõltumatud. Nad valitsevad kõigi rahvaste üle ja kõikides paikkondades. Inimese autonoomia põhineb neile. Niivõrd kui inimkond teadvustab neid endale ja teeb nad oma tegevuse juhtnööriks, niivõrd kui ta toob kõik olemasolevad uskumused ja kõik eksisteerivad institutsioonid neist tuletatud süsteemi tribunali ette, astub inimkond täisealisuse ja valgustuse staadiumi. Selle tribunali ees tuleb nüüd vastust anda ühiskonna kõigil institutsioonidel ja kiriku kõigil dogmadel.” (GS, II, 91.)

Kuigi „loomulik süsteem” oli oma realistliku objektiivsuse-käsitusega metafüüsikale sarnane, ei toiminud see Dilthey veendumuse kohaselt mitte olemasolevat elukorraldust stabiliseerivalt nagu ühiskonna metafüüsika, vaid pigem destabiliseerivalt. „Loomulik süsteem” oli küll intellektuaalseks tagapõhjaks näiteks Madalmaade vabariigi moodustamisele, aga ka prantsuse revolutsioonile. (Vt. GS, I, 83–84.) Viimase puhul ilmnis tema sõnul eriti eredalt ka sellisesse inimese- ning ühiskonnakäsitusse kätkevat oht. Käsitledes inimloomust mitte selle terviklikkuses, vaid tuletades sellest abstraktseid üldistusi, andis see ühekülgse pildi ühiskondlik-kultuurilisest terviklikkusest. Dilthey oli veendunud,

et niisugustest ettekujutustest juhinduv ühiskonnaelu ümberkujundamine võib küll endaga kaasa tuua vana elukorralduse purustamise, kuid ei suuda pakkuda selle asemele uut korda, mis oleks kultuuriliselt vastuvõetav. (Vt. GS, II, 245; VI, 56; VIII, 203; XVII, 334.) Kuni seda abstraktselt-ühekülgset ettekujutust inimesest samastati aga ekslikult inimloomusega, võisid niisugused kavad paista õigustatuna. Dilthey tõstab iseäranis esile loomuõigusteooria rolli uusaegsete revolutsioonide ja radikaalsete reformide ideelise alustoena. (Vt. GS, II, 90–91, 245.)

Maailmavaatelist vastukaalu „loomuliku süsteemi” inimese- ja ühiskonnakäsitusele nägi Dilthey vaimuelu nähtuses, mida ta nimetas „ajalooliseks teadvuseks”. (Vt. GS, VIII, 203–204.) Selle suundumuse välja kujundamist peab ta eelkõige saksa kultuuri, iseäranis saksa romantismi teeneks. Kui „loomuliku süsteemi” eelduseks oli üldkehtiva – see tähendab antud juhul universaalset ja invariantset – väärtustamine, siis kõne all olev vaimne liikumine väärtustas vastuoks just ainukordset, variatiivset ja muutlikku. Teaduses väljendus see eelkõige ajaloolises koolkonnas, mis erinevalt romantismist püüdis käsitleda sedalaadi elunähtusi range teaduslikkuse nõuetele vastavalt<sup>76</sup>. Dilthey silmis olid selle koolkonna teadustööd tõestanud, et „loomuliku süsteemi” ei pea paika. (Vt. GS, I, XV–XVI; VI, 61.) Nende panuse pöördkülgjeks oli tema hinnangul aga see, et too elukäsitlus ei kätkenud eeldusi pakkuda printsiipe, millest juhindudes ühiskonna- ja kultuuriprotsesse juhtida. (Vt. GS, VI, 189.)

Dilthey seevastu oli vastuvõtlik „loomuliku süsteemi” traditsioonis küpsenud August Comte’i kavale, et ühiskondi tuleks juhtida toetudes teaduslikule teadmisele inimloomuse ja ühiskonna kohta<sup>77</sup>. (Vt. GS, I, 84; VI, 190.) Ühtlasi oli tema jaoks ilmne, et ükskõik kui küsitavale metodoloogiale see käsitlus ka ei oleks toetunud ja kui ähvardavaid praktilisi konsekvence see endas ka ei oleks kätkenud – igal juhul tõrjus „loomulik süsteem” kõrvale alusetu ühiskonnakäsituse, mis oli toetunud traditsioonilisele metafüüsikale. (Vt. GS, I, 380, 382.)

Teadusajaloo analüüsiga, mida Dilthey arendab, osutab ta kriitiliselt sellele, et loodusteaduslikku laadi teadmise objektiivsuse realistlik-fundatsionalistlik tõlgendus on ise oma loomult veel metafüüsiline. (Vt. GS, I, 371, 378.) Kui aga asi nii on, siis toetusid etteheited ebapiisava objektiivsuse eest, mida vaimuteadustele loodusteadusi etaloniks võttes oli tehtud, teadvustamata metafüüsilistele eeldustele. Neist eeldustest lähtuv eriteaduste käsitlus pidi seega tooma endaga niisama paratamatult kaasa tunnetusteoreetilise kriitika, nagu see oli toimunud metafüüsiliste süsteemide tunnetuspretensioonidega. (Vt. selle kohta Makkreel 1992: 435.) Dilthey hinnangul ei ole tunnetusteoreetiliselt võimalik põhjendada ei teaduslikku realismi loodusteadustes ega ka loodusteaduste uurimustulemuste pretensiooni absoluutsele üldkehtivusele. (Vt. GS, I, 402–407.) Ta on seisuko-

<sup>76</sup> Romantismi ja ajaloolise koolkonna ideestikku kui Dilthey „ajaloolise mõistuse kriitika” lähtekohta käsitleb üksikasjalikult Jong-Uk Choi. (Vt. Choi 1987: 113–158.)

<sup>77</sup> Oma hiljutises artiklis, mis valgustab Dilthey ambivalentset suhtumist Comte’i ja positivismi, väidab Ulrich Dierse minu arvates ekslikult, nagu oleks Dilthey selle idee eba-reaalsetena kõrvale heitnud. (Vt. Dierse 2013.) Kritiseerides küll eeldusi, millest Comte lähtus, jääb Dilthey sellele kavale endale truuks kogu oma loometee vältel.

hal, et sõltumatult sellest, kas konkreetne loodusteadlane endale sellest aru annab või mitte, pidi peale seda, kui antud tunnetusliigi loomus saab tunnetusteoreetiliselt selgitatud, selguma, et ka sellel tuleb loobuda pretensioonist tunnetada teadvus-välise tegelikkuse sisemist olemuslikku seost, mis oli metafüüsikale iseloomuliku tunnetus- ja objektiivsus-ideaali üks peamisi tunnuseid. Seetõttu tuli tema hinnangul tunnistada, et ka loodusteaduslik maailmakäsitlus ei suuda kunagi olla kooskõlas loodusteaduste eeskujul modifitseeritud metafüüsilise tunnetus-ideaaliga ja sellesse kätketud tunnetuse realistlik-fundatsionalistliku objektiivsus-ideaaliga – ületada objektiivse maailmaseose avastamise abil kogemuse relatiivsus ning anda tänu sellele absoluutselt üldkehtivaid põhjendusi üldistele väidetele teadvus-transsendentse maailma struktuuri ja omaduste kohta<sup>78</sup>.

#### 2.1.4.1. Metafüüsika ja skeptitsism

Tehes kokkuvõtte metafüüsika ajaloo ülevaatest, mille ta andis „Sissejuhatuse” teises raamatus, väidab Dilthey, et metafüüsikat on läbi kogu selle ajaloo varjuna saatnud skeptitsism. Asjaolu, et see vari oli aja möödudes üha pikenenud, viitab tema sõnul sellele, et metafüüsika ammendas sellesse kätketud võimalikused ja seega enda ajaloolise õigustatuse. Minu arvates võib Dilthey esitusega vastuollu minemata väita, et tema silmis oli selle kasvava skeptitsismi tuumaks kahtlus selles, kas metafüüsilis-realistlik objektiivsuse-ideaal on inimesele saavutatav. „Skeptitsism, mis saadab metafüüsikat kui selle vari, oli tõestanud, et me oleme justkui suletud oma muljetesse, seega ei suuda tunnetada nende muljete põhjuseid ja väita midagi välismaailma tegeliku loomuse kohta. Kõik meeleaistingud on relatiivsed ja ei võimalda mingit järeldust selle kohta, mis neid esile kutsus. Isegi põhjuse mõiste on üks meie poolt asjadesse kantud relatsioon, mille välismaailmale rakendamise toetuseks pole õigustust. Lisaks on metafüüsika ajalugu näidanud, et mõtlemise ja objektide vahelise suhte kohta ei saa mõtelda midagi selget, iseloomustatagu seda suhet siis identiteedi või parallelsmina, vastavuse või korrespondentsina. Sest ettekujutus ei saa olla samane asjaga, kui seda käsitletakse ettekujutusest sõltumatu reaalsusena. See ei ole hinge tõmmatud asi ja seda ei saa panna kattuma objektiga. Kui nõrgendada samasuse mõistet sarnasuse mõisteni ei saa ka seda selle täpses tähenduses siin rakendada: ettekujutus kooskõlast lahtub nii määratlematusesse.” (GS, I, 407; vrdl. 198.)

Kui hinnata tervikuna Dilthey käsitlust skeptitsismist, siis tuleb nentida, et sel jääb puudu analüütilisest selgusest. Ta räägib skeptilisest vaimust, mis on saatnud metafüüsikat kogu selle ajaloo vältel (vt. GS, I, 172–174), antiiksest skeptitsismist, heites sellele samas ette piiratust (vt. GS, I, 235–240), ja skeptitsismist üldse (vt. GS, I, 407), ilma et oleks piisavalt täpsustanud nende mõistete tähendusi ja vahet üksteisega. Samas omistab ta kõne all olevale filosoofilisele positsioonile sedavõrd olulise tähenduse selles probleemsituatsioonis,

---

<sup>78</sup> Seda teemat käsitlen üksikasjalikumalt käesoleva peatüki kolmandas osas.

milles kaasaja filosoofia tema arusaamise kohaselt asus, et mõisteline selgus oleks siinkohal olnud eriti tervitav.

Väljendiga skeptitsism tähistatakse filosoofias enamasti positsiooni, mis ei-ta teadmise võimalikkust. Kui inimesed üldiselt usuvad, et nad omavad üsnagi paljudest asjadest teadmist, siis on skeptik seisukohal, et see usk on ekslik. Tunnetusteoreetiline skeptitsism ei taandu seejuures lihtsalt vastava teesi püstitamisele, vaid esitab ka põhjendusi selle teesi toetuseks, kusjuures need põhjendused peavad tõendama, et tingimused, mida esitatakse ühele veendumusele, et seda võiks pidada teadmiseks, ei ole täidetavad. Selle positsiooni sisu sõltub järelikult sellest, mida peetakse teadmiseks, ning vastavalt sellele, millistest komponentidest arvatakse teadmist moodustuvat, võib skeptitsismi liigitada eri vormidesse<sup>79</sup>.

Diferentseeritud skeptitsismi-mõistest lähtudes võib väita, et skeptitsism, millest Dilthey räägib kui positsioonist, mis oli saatnud metafüüsikat varjuna läbi kogu selle ajaloo, ei ole mitte üks ühtne vaimuelu nähtus, vaid tegelikult kõneleb ta siin erinevatest skeptitsismi vormidest ilma neid üksteisest piisavalt selgesti eristamata. Paragrahvi alguses tsiteeritud skeptitsismi iseloomustus, mille Dilthey annab metafüüsika ajaloost kokkuvõtet tehes ja mis paistab väljendavat tähendust, mida ta selle terminiga eelkõige silmas pidas, on klassifitseeritav osalise skeptitsismina, milles eitatakse inimese võimet saavutada tunnetust, mis vastaks eespool esitatud metafüüsilise tunnetus-ideaali esimesele ja kolmandale tunnusele. Seega kujutab skeptitsism tema arusaamise kohaselt

---

<sup>79</sup> Näiteks, kui lähtuda klassikalisest käsitlusest, mille kohaselt kujutab teadmine endast tõest põhjendatud veendumust, siis võib skeptitsism seisneda nii selles, et eitatakse inimese võimet omandada teadmisi, kui ka selles, et eitatakse meie võimet oma veendumusi põhjendada. Thomas Grundmann, kelle mõisteliigendustele ma toetun, nimetab neid skeptitsismivorme vastavalt teadmisk-skeptitsismiks ja põhjendus-skeptitsismiks. Viimane positsioon on radikaalsem, kui võrd tavaarusaama kohaselt on häid põhjendusi võimalik leida ka selliste arvamuste toetuseks, mille toetus ei ole veendunud, nagu ka selliste veendumuste toetuseks, mis ei ole tõesed. Definitsiooni kohaselt ei kujuta need kognitiivsed seisundid endast veel teadmist. Skeptitsismi võib aga liigitada ka selle järgi, kui kaugele minev see on. Grundmann eristab mõõdukat ja radikaalset skeptitsismi. Esimesega neist skeptitsismivormidest on tegemist siis, kui eitatakse meie uskumuste teatud episteemilisi karakteristikuid, näiteks seda, et me võiksime omada teadmisi, kuid mitte seda, et me võiksime omada häid põhjendusi. Teise juhtumiga on tegemist siis, kui eitatakse võimalust, et meie uskumustel võiks üldse olla mingeid episteemiliselt positiivseid karakteristikuid, näiteks eitatakse suutlikkust nii omada teadmisi, kui ka leida häid põhjendusi oma uskumuste toetuseks. Dilthey objektiivsuse-käsitluse analüüsimiseks on iseäranis oluline eristada universaalset skeptitsismi, millega on tegemist siis, kui eitatakse igasugust teadmise või põhjendamise võimalust, ning osalist skeptitsismi, kui seda tehakse mõne spetsiifilise teadmisk-allika suhtes (näiteks kas taju, introspektsiooni või aprioorse mõtlemise suhtes). Kui seejuures lähtutakse realistlikust tõdesuse-mõistest, siis võib universaalne skeptitsism seisneda selles, et eitatakse inimese võimet üldse reaalsust tunnetada, osaline skeptitsism aga selles, et inimlikule tunnetusele peetakse kättesaamatuks neid reaalsuse segmente, mis on kognitiivselt ligipääsetavad vaid selle tunnetusvõime kaudu, mille vastav võimekus on kahtluse alla seatud (näiteks välismaailma-skeptitsism, induktsiooni-skeptitsism jt.). (Vt. Grundmann 2008: 339–351.)

vaateviisi, mis eitab inimese võimet saavutada teadmist, mis vastaks tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikule objektiivsuse-ideaalile, s.t. esitaks maailma, nagu see eksisteerib teadvusest väljaspool ja teadvusest sõltumatult, tõeselt ning annaks selle reaalsuse esitustele absoluutselt üldkehtivaid põhjendusi. Dilthey peab sellist skeptitsismi tunnetusteoreetiliselt põhjendatuks (vt. GS, I, 237–238) ning selles mõttes võib ka tema enda positsiooni määratleda skeptitsismina ehkki ta ise seda nii ei iseloomusta.

Eespool sai osutatud, et Dilthey poolt metafüüsikale omaseks peetud tunnetuse realistlik-fundatsionalistliku objektiivsus-ideaali tingimused ei ole omavalhel paratamatult seotud. Seetõttu ei peaks ühe eitusest paratamatult tulenema teise eitust. Skeptitsism, mida Dilthey seisukohalt võiks pidada õigustatuks, seisneb eelkõige positsioonis, mis eitab inimese võimet täita selle ideaali tingimust tunnetada maailma selliselt, nagu see eksisteerib teadvusest sõltumatult. Tema käsituse kohaselt oli metafüüsikas aga eeldatud, et teadvusest sõltumatu tegelikkus kätkeb endas olemus-tasandil loogilist seost, mille tunnetusele toetudes sai üles ehitada absoluutselt üldkehtivaid põhjendusi. Kui see eeldus oleks paikapidav, siis peaks juhul, kui õnnestub näidata, et metafüüsilised õpetused ei ole absoluutselt üldkehtivad, saama väita ka seda, et nad ei peegelda täpselt oleva teadvus-transsendentset olemus-struktuuri, vaid kujutavad endast pelgalt subjektiivseid konstruktsioone. Seetõttu ongi suur osa antiikse skeptitsismi argumentatsioone, mida Dilthey peab tunnetusteoreetiliselt korrektseteks, ülesehitatud just sellele, et tõendada, et välismaailma tunnetus on alati relatiivne. (Vt. GS, I, 236–239.) Samas jätab ta märkimata tõsiasi, et relativism ei implitseeri tingimata anti-realismi<sup>80</sup>.

Selguse huvides oleks Dilthey võinud osutada, et too skeptiline vaim, millega filosoofia algusest peale oli seatud kahtluse alla erinevate õpetuste taotlus absoluutsele üldkehtivusele, ei olnud senikaua üldse skeptitsism eespool iseloomustatud mõttes, kui selle kriitika taotluseks ei olnud eitada inimese võimet saavutada teadmist või esitada üldkehtivaid põhjendusi, vaid üksnes osutada ühte konkreetsesse õpetusse kätketud vastuoludele. Asjaolu, et kõik metafüüsilised õpetused osutusid üksteise järel sellest seisukohast haavatavateks, võis küll anda alust kahtluseks, kas inimtunnetus on üldse võimeline jõudma absoluutselt üldkehtivatele põhjendustele, kuid loomulikult ei kujuta see ajalooline tõsiasi iseenesest veel tõestust, et see nii on. Kui seevastu osutuks võimalikuks tõestada, et inimtunnetus ei ole võimeline niisuguseks tunnetuseks, siis võis metafüüsikale iseloomulike eelduste põhjal ka väita, et sellised õpetused ei esita teadvus-transsendentset tegelikkust.

Antiikse skeptitsismi panuseks filosoofia arengusse ongi Dilthey silmis see, et seal töötati välja argumentatsioonid, mis tõendasid, et metafüüsiliste õpetuste pretensioon teadvus-transsendentse maailma olemusliku seose kirjelduste absoluutselt üldkehtivale põhjendatusele on alusetu. Dilthey kirjeldab seda positsiooni selliselt, et seda võiks klassifitseerida põhjendus-skeptitsismiks välismaailma puudutavate tunnetuspretensioonide suhtes. Samas ta mõõnab, et an-

---

<sup>80</sup> Selle kohta Willaschek 2003: 127–131.

tiikne skeptitsism, nagu selle aja filosoofia tervikuna, ei seadnud kahtluse alla inimesest ja tema teadvusest sõltumatu tegelikkuse ja sellesse kätketud olemusliku seose olemasolu. Vastupidi, skeptitsismi antud ajaloolise vormi jaoks on nende asjade eeldamine pigem enesestmõistetavuseks, millest lähtudes see seadis kahtluse alla metafüüsikute pretensioonid sellise seose tunnetamisele. Niisiis antiikne skeptitsism eeldas metafüüsilist realismi, kuid seadis kahtluse alla tunnetusteoreetilise realismi. Dilthey jaoks seisneb nii selles positsioonis, kui ka viimasest ekslikult tuletatud universaalses skeptitsismis antiikse skeptitsismi piiratus. (Vt. GS, I, 235–237; vrdl. 175–176, 188–189.)

Teisiti on lugu uusaegse subjekti-filosoofia raames arendatud skeptitsismiga. Siin kujundatakse tõesti välja ettekujutus oma muljetesse kapseldunud subjektist, kelle jaoks saab probleemiks see, kas nende muljete põhjal, mis on subjektile vahetult antud, saab üldse midagi väita tegelikkuse kohta väljaspool teadvust, mis subjektile vahetult antud ei ole. Nagu on hästi teada, langes uusaegses skeptitsismis kahtluse alla seegi, kas me võime põhjendatult väita, et selline tegelikkus üldse eksisteerib. Niisiis satub siin kahtluse alla see metafüüsiline realism, millele varasem metafüüsika ja äsjatekinud loodusteadus olid toetunud kui enesestmõistetavale eeldusele<sup>81</sup>. See on situatsioon, mida Kant nimetas „filosoofia skandaaliks“<sup>82</sup>.

Just sellist osaliselt skeptilist positsiooni, mis tähendas skeptitsismi inimese võimekuse suhtes tunnetada teadvus-välist ja teadvusest sõltumatut tegelikkust, tuleb minu arvates pidada positsiooniks, mida saab Dilthey tunnetuskriitiliste vaadete alusel hinnata õigustatuks. See lähtub valitseva induktiiv-verifikatsioonistliku teadusekäsitluse vaimus veendumusest, et meie teadmise kõige fundamentaalsemaks allikaks on taju, ning taju enda loomuse sellisest käsitlusest, mida kõige mõjukamalt olid arendanud briti empirismi esindajad. Nad kujundasid välja põhjendused, mis seadsid kahtluse alla nn naiivse realismi, mille kohaselt on meie meeleтажude vahetuteks objektideks asjad ja sündmused väljaspool teadvust, nõ objektiivses maailmas, ning seadsid sellele vastu käsitluse, mille kohaselt on meie tajude vahetuteks objektideks hoopis subjektiivsed meeleandmed ja ettekujutused<sup>83</sup>. Viimase positsioonilt näis olevat võimalik selgitada meelepetete ja perspektiivse variatiivsuse kogemust, millega naiivne realism paistis olevat hätta jäänud. Eeldades, et loodusteaduste poolt kujundatud pilt maailmast on tõene, nägid 18. sajandi briti empiristid iseäranis probleemi selles, et vahetult tajutud asjadel näisid olevat omadused, mis neil teadusliku kirjelduse kohaselt tegelikult puudusid. See probleem paistis kaduvat, kui eeldada, et tajude objektideks pole mitte teadvusest-sõltumatud asjad ise, vaid tajud kui meeleseisundid. Selline käsitlus oli laialdaselt aktsepteeritud vaatekohaks veel 20. sajandi esimesel poolelgi. See toob aga endaga kaasa terve rea

---

<sup>81</sup> Vt. Willaschek 2003: 112–119.

<sup>82</sup> Vt. Kant 1787: XXXIX.

<sup>83</sup> Thomas Grundmann nimetab seetõttu seda positsiooni pertseptuaalseks subjektivismiks. (Vt. Grundmann 2008: 467.) Tavapäraselt tarvitatakse selle tähistamiseks nimetust meeleandmete-teooria (*sense-data-theory*). (Vt. Detel 2007:17–24; Huemer 2011.)

uusi metafüüsilisi ja tunnetusteoreetilisi probleeme<sup>84</sup>. Peamiseks neist ongi see, et antud positsioonilt muutub raskesti seletatavaks, kuidas on inimesel üldse võimalik pääseda tajudest kui meie meeletunnetuse vahetutest objektidest moodustuva nn ideede loori taha, niisiis skeptitsism teadvusest-sõltumatu maailma tunnetatavuse suhtes. Kaudne realism, mida John Locke selle küsimuse lahendamiseks arendas, osutus samuti problemaatiliseks<sup>85</sup>. Teiseks Dilthey poolt samuti tagasi lükatud lahenduseks oli George Berkeley metafüüsiline idealism, mis redutseeris välismaailma meeleliselt tajutavad asjad konstruktsioonideks, mis on moodustunud inimeste meeleanamistest.

Dilthey ise, nagu öeldud, ei määratle oma positsiooni siiski sugugi skeptitsismina, otse vastupidi, ta kõneleb skeptitsismist just kui tõsisest väljakutsest kaasaegsele filosoofiale. Selle väljakutse all peab ta eeldatavasti silmas sellist skeptitsismi vormi, milles osalist skeptitsismi teadvus-välise maailma suhtes, mida Dilthey peab ju tunnetusteoreetiliselt seisukohalt õigustatuks, esitati alusena universaalsele skeptilisele hoiakule, mis seadis kahtluse alla selle, et inimitunnetus võiks üldse olla võimeline omama teadmist reaalsuse kohta. Selline seisukoht kasvas tema silmis välja käsitusest, mida sai nimetatud realistlik-fundatsionalistlikuks objektiivsus-ideaaliks. Dilthey nägigi oma kaasajal filosoofia tähtsat ülesannet selles, et tõrjuda niisugust universaalset skeptitsismi, esindades ise samal ajal osaliselt skeptilist positsiooni, nimelt skeptitsismi inimese võime suhtes tunnetada objektiivset välismaailma, nagu seda mõisteti metafüüsilis-realistliku hoiaku raames. (Vt. GS, I, 394, 397.) Ka antiikset skeptitsismi peab ta piiratuks ja tegelikult ekslikuks niivõrd, kui see avardas selle tema silmis õigustatud positsiooni universaalseks põhjendus-skeptitsismiks, mis tema hinnangul ei olnud õigustatud ja pärssis teaduse ning ühiskonna arengut. (Vt. GS, I, 236–237.)

Osaline skeptitsism on seevastu tema veendumuse kohaselt tunnetusteoreetiliselt paratamatu ka loodusteadusliku tunnetuse loomuse metafüüsilis-realistliku tõlgenduse suhtes. Kanti ajast peale arendatud tunnetusteoreetiline refleksioon oli viinud tõdemusele, et kuigi loodusteadusliku tunnetuse tulemusi on alust pidada üldkehtivalt põhjendatuiks ja see tunnetusliik paistab olevat antud aspektis kooskõlas metafüüsilise tunnetus-ideaaliga, ei saa kunagi olla argumenteeritud kindlust selles, et see täidab ka sama ideaali nõuet, et teadmine peaks esitama teadvuse-välise tegelikkust sellisena, nagu see iseendas on. Dilthey osutab aga sellele, et ka loodusteadusliku tunnetuse pretensioon absoluutselt üldkehtivale põhjendatusele ei ole õigustatud. Antud tunnetusliigi loomuse metafüüsilises tõlgenduses eeldatakse, et tolle pretensioon absoluutselt üldkehtivale põhjendatusele on õigustatud niivõrd, kui see toetub välisele tajule. Välise taju loomust tõlgendati seejuures aga naiivse realismi vaimus. Seetõttu ongi üks

---

<sup>84</sup> Vt Grundmann 2008: 471–480; Huemer 2011: 12–17. Need probleemid on viinud kaasajal loobumisele traditsioonilise subjekti-filosoofia eeldustest, et meie teadmise vundament on kätkevad subjekti ja koosneb mõtetest või meeleanamistest, mis on sisemised ning introspektiivselt ligipääsetavad – subjektiivsuse müüdist nagu seda on nimetatud. (Vt. Davidson (1991) 2012, Davidson (1995) 2012, Detel 2007b: 116–117.)

<sup>85</sup> Vt. Grundmann 2008: 476–477.

osa skeptilisi argumentatsioone, mida Dilthey peab tunnetusteoreetiliselt korrektseteks, ülesehitatud just sellele, et tõendada välise taju relatiivsust, mis tema silmis pidi tõendama naiivse realismi paikapidamatust. (Vt. GS, I, 386, 392–395, 407.) Ta osutab ka sellele, et loodusteaduste põhimõisted ei ole välisest kogemusest tuletatavad. (Vt. GS, I, 402–403.) Kuid ka Kanti põhjendust loodusteadusliku tunnetuse üldkehtivusele, mis põhineb apriorsetele arukategooriatele ja transtsendentaalsele subjektile, peab ta õigustamatuks, kuivõrd vastupidiselt Kanti käsitusele ei ole mõtlemise kategooriad ja subjekt tema veendumuse kohaselt mitte apriorsed, vaid ajalooliselt muutlikud ja relatiivsed. See aga implitseerib tema arvates anti-realismi ja relativismi. (Vt. GS, I, 400, 402–404, 406–407.)

### 2.1.5. Metafüüsika-järgne filosoofia kui alusteadus

Dilthey esituse kohaselt on filosoofia ajalooline käekäik niisiis olnud selline, et üha paisuv probleemide hulk, millega pörkus kokku mõtlemine, kui see püüdis teoks teha metafüüsika tunnetuspürgimusi ja täita seejuures tingimust, mida sai eespool nimetatud tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikuks objektiivsuse-ideaaliks, kergitas lõpuks filosoofia ette möödapääsmatu ülesande reflekteerida inimliku tunnetuse võimalikkuse ja piiride üle. Niisuguse refleksiooni käigus pörkuti uute probleemidega, mis sünnitasid skeptitsismi inimtunnetuse võimekuse suhtes saavutada objektiivset teadmist selle tunnetus-ideaali tähenduses.

Kuni Dilthey viimase loomeperioodini paistab tema jaoks neist probleemidest esiplaanil olevat komplikatsioon, mida ta nimetab „teadmise probleemiks”. Breslau-käsitluses sõnastab ta selle küsimusena, „kuidas saab minus tekkida ühe asja teadvustus, kui mina ise ei ole ju see asi, kui selle omadused ei ole ju minu omadused, ma ei oma seega selle omadusi endas, kui pigemini selle asja kõik need omadused langevad selle enda olemise valdkonda. See seisneb küsimuses, kuidas saab asi astuda minu teadvusesse. Sest see on ju just seeläbi asi, et see on minust, käsitajast, tajujast erinev.” (GS, XIX, 62.) Tsiteeritud sõnastusest lähtudes võiks minu arvates väita, et ei tekiks vastuolu Dilthey vaadetega, kui seda probleemi ümber formuleerida küsimuseks, kuidas on inimese kui piiratud tunnetusvõimega olendi jaoks võimalik metafüüsiliselt mõistetud objektiivsus. Sest „teadmise probleem”, nagu Dilthey seda meile esitab, paistab ju seisnevat just raskuses, millele pörkub püües selgitada seda, kuidas on inimesel võimalik omada kognitiivset suhet sellise reaalsusega, mis lokaliseerub väljapoole teadvust ja on viimasest sõltumatu. Niisuguse reaalsuse iseloomustamiseks kasutab Dilthey oma varasemal loomeperioodil tihti väljendit objektiivne reaalsus ja taotlust tunnetada just sellist reaalsust sai eelnevalt nimetatud tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikuks objektiivsuse-ideaaliks, mida kätkes endas ka metafüüsiline tunnetus-ideaal<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Marcus Willaschek märgib üksikasjalikule ajaloolisele käsitlusele toetudes, et just raskused, millele pörkus filosoofiline mõte oma katsetes selgitada kognitiivset suhet teadvus-



Siit üks kaasaja jaoks oluline ülesanne, mida filosoofial tuli Dilthey hinnangul lahendada – kummutada sellest allikast sünenenud universaalset teadmis-skeptsitsismi ja õigustada veendumust, et inimsuunetus on võimeline jõudma reaalsus-sisuga, tõeste ja põhjendatud tulemusteni. Paistab nii, et andes oma peateoses ülevaate metafüüsika ajaloo ja eriteadusliku tunnetuse eripärast tahab Dilthey veenda avalikkust selles, et filosoofia uus post-metafüüsiline enesemääratlus, mille kohaselt see peaks kujutama endast just tunnetusteooriat<sup>87</sup>, mis peaks tegelema nimelt eespool osutatud probleemiga, pole mitte pelk filosoofiaprofessorite katse rehabiliteerida akadeemilise maailma silmis enda distsipliini reputatsiooni, mis oli metafüüsika nurjumise järel kõikuma löönud, vaid on loomulikult viisil välja kasvanud filosoofia ja teaduste endi ajaloo. „Skeptiku õigusjärglane on tunnetusteoreetik.” (GS, I, 407.)

Seejuures jagab Dilthey oma vaadete formeerumisperioodist peale seisukohta, mis võitis tol ajal Saksamaal üha laialdasemat tunnustust, nimelt et just Immanuel Kant on see filosoof, kes on kujundanud välja filosoofia uue, metafüüsika-järgse identiteedi, mille kohaselt filosoofia pidi nüüdsest seisnema tunnetusteoorias<sup>88</sup>. Juba oma akadeemilise karjääri alguses, loengus, mille ta pidas 1867. aastal Baseli ülikooli professori ametisse astumise puhul, deklareerib Dilthey, et talle näib „filosoofia põhiprobleem olevat Kanti poolt igaveseks ajaks kindlaks tehtud. See on kõrgeim ja üldiseim kõigist inimlikest uurimustest – millisel viisil on meile antud maailm, mis on ju meie jaoks olemas

---

transsendentse reaalsusega, olid uusajal selleks allikaks, kust tekkis skeptitsism ja anti-realism välismaailma suhtes. (Vt. Willaschek 2003: 95, 114–118, 127.)

<sup>87</sup> K. C. Köhnke uurimuse kohaselt kerkib termin „tunnetusteooria” (*Erkenntnistheorie*) 1820-ndatel aastatel esile kõigepealt filosoofia-ajaloo alases kirjanduses, kus sellega osutatakse tõesti ka uusaja filosoofia erinevusele antiik-filosoofiast. Veel varasem on aga väljend „tunnetusõpetus” (*Erkenntnislehre*), mis „tunnetusteooriaga” samas tähenduses leiab esmakordselt kasutamist Friedrich Eduard Beneke 1820. aastal ilmunud, tugevate Schleiermachi-mõjutustega esikteoses *Erkenntnislehre nach den Bewusstseins der reinen Vernunft*. Sealpeale kasutasid Saksamaal vägagi erinevate suundade esindajad väljendit tunnetusteooria selleks, et osutada filosoofia ühele olulisele tegevusvaldkonnale. Konsensus selles osas, et just see valdkond peab saama kaasajal filosoofia põhisisuks, hakkas kujunema siiski alles 1860-ndatel aastatel. (Vt. Köhnke 1986: 59–105, 168–179.)

<sup>88</sup> Kanti teoreetilise filosoofia käsitlemine eelkõige tunnetusteooriana ja anti-metafüüsikana oli tol ajal Saksamaal valdav suund. (Vt. Köhnke 1986: 62, 98–100, 131, 175–177, 185–188.) Kant ise seevastu käsib oma kriitilist filosoofiat teatavasti just ettevalmistusena metafüüsikale, mis võiks täie õigusega pretendeerida teaduse staatusele. Nii käsitleb ta oma filosoofias lisaks tunnetusteoreetilisele problemaatikale ka küsimust, millele oli metafüüsikas alati püütud vastata, nimelt milliseid entiteetide liike maailmas üldse esineb. Ta on aga seisukohal, et otsides vastust sellele küsimusele tuleb tingimata reflekteerida selle üle, kuivõrd inimlik taju- ja mõiste-aparaat üldse võimaldab neid objekte käsitada, ja see asjaolu eristab tema ontoloogiat varasemast metafüüsikast. Seetõttu võib Kanti poolt arendatud metafüüsika varianti nimetada kriitiliseks metafüüsikaks. (Vt. Detel 2007: 15–16, 27.) Ehkki 19. sajandi teisel poolel seostus igasugune ontoloogia metafüüsikaga, millest distantseerudes toetuti Kanti autoriteedile, kätkeb viimase pärand niisiis ka ontoloogilist problemaatikat, ja sedasama võib väita ka Dilthey kohta, kes mõtleb kantiaanlikus traditsioonis. Ontoloogiline aspekt, käsitletuna kriitilise metafüüsika laadis, sisaldub ka järgnevalt tsiteeritavas probleemipüstituses.

üksnes meie aistingutes ja ettekujutustes? Milliste protsesside kaudu kujuneb meis igalt poolt sissetungivatest kaootilistest ärritustest, mis tabavad meie meeli, ettekujutus (*das Bild*) välismaailmast? Ja sisemiste kaemuste kaudu ettekujutus vaimsest maailmast? Kui see küsimus on vastatud, siis kerkib küsimus, kuidas läheneb meie tunnetus, oma meetodite haakumise jõul, teatud kindlalt seatud piirides nende sisemises ja välises kogemuses antud nähtumuste seosele.” (GS, V, 12.)

Kõne all olevas loengus peab Dilthey ka vastust, mida Kant püstitatud probleemile annab, põhijoontes paikapidavaks, ehkki on samas seisukohal, et üksikasjades vajab see veel korrigeerimist. „Teadmise probleemile” lahendust otsides järgib ta nimelt sedasama „koperniklikku pööret”, mille Kant oli enda sõnul filosoofiasse toonud, ja mis seisneb selles, et filosoofial tuleks uurida enam mitte seda, kuidas saab meie teadmine vastata teadvus-transtsendentsele reaalsusele, vaid seda, kuidas reaalsus saab vastata meie teadmisele. (Vt. Kant 1787: XVI-XVII.) Selline käsitlusviis paistis paljulubava strateegiana tõrjumaks universaalset teadmis-skeptitsismi, kuid selle hinnaks oli tunnetusteoreetiline, või nagu Kant seda nimetab, transtsendentaalne idealism – välismaailma, niivõrd kui me sellele osutada saame, tuleb Kanti järgi pidada teadvusest sõltuvaks nähtumuseks subjekti jaoks. (Vt. Kant 1781: 378.) „Kopernikliku pöördega” loobus ta metafüüsilise realismi eeldusest, nagu oleks reaalsus, mis on meile tunnetuslikult ligipääsetav, inimvaimust sõltumatu. Seejuures ei loobu Kant objektiivsuse mõistest, vaid kõneleb vaimuseisundite objektiivsusest, objektiivsusest kehtivsusest ja objektiivsusest reaalsusest, kuid kopernikliku pöörde käigus saavad need mõisted uue tähenduse. Omadus, mis on tema silmis inimvaimule eelkõige eriomane, on võime midagi endale ette kujutada – ettekujutamise, representeerimise võime. Mentaalsed representatsioonid võivad olla kas teadvustatud või teadvustamata. Teadvustatud representatsioonid liigitab ta subjektiivseteks ja objektiivseteks. Esimesed kujutavad endast subjekti seisundi modifikatsiooni, millel puudub lõplikult määratletud vorm või struktuur. Objektiivsed representatsioonid on vastupidi kindlalt määratletud viisid, kuidas vaim osutab ükskõik mis laadi objektidele. Objektiivsed representatsioonid liigitab ta kaemusteks ja mõisteteks. Kaemus on objektiivselt kehtiv, kui see kas osutab otse mõnele individuaalsele aktuaalsele või võimalikule välisele meeleliselt tajutavale objektile või fenomenaalselt teadvustatud sisemisele reaktsioonile, millega subjekt niisugusele välisele objektile reageerib (sel juhul on tegemist empiirilise kaemuse objektiivse kehtivsusega) või see representeerib otseselt empiiriliste kaemuste fenomenaalselt immanentseid paratamatuse tingimusi (sel juhul on tegemist kaemus-vormide objektiivse kehtivsusega). Mõiste on objektiivselt kehtiv, kui see rakendub empiirilise kaemuse mõnele aktuaalsele või võimalikule objektile (sel juhul on tegemist empiirilise mõiste objektiivse kehtivsusega) või see representeerib empiiriliste mõistete paratamatuid tingimusi (sel juhul on tegemist puhaste mõistete objektiivse kehtivsusega). Vahel kitsendab ta mõiste „objektiivse reaalsus” tähendust nii, et see rakendub üksnes aktuaalsete objektide puhul. Kaemused ja mõisted on otsustuste põhilised konstituendid ning otsustuste objektiivne kehtivus tuleneb nende konstituentide objektiivsusest kehti-

vusest. Seetõttu võib eelneva põhjal öelda, et otsustuste objektiivne kehtivus seisneb nende empiirilises tähendusküllasuses<sup>89</sup>. Kuid on muidugi suur vahe, kas empiiriliselt tähendusküllane otsustus on moodustatud toetudes empiirilistele kaemustele ja mõistetele või puhastele kaemustele ja mõistetele. Nii kitsendab Kant teoses „Prolegomena igale tulevaselt metafüüsikale, mis on võimeline esinema teadusena” objektiivselt kehtiva otsustuse mõistet nii, et see tähistab paratamatult üldkehtivat otsustust, mis eeldab seda, et otsustus kätkeb puhtaid kaemusi või puhtaid mõisteid<sup>90</sup>. Igal juhul on objektiivse tunnetuse võimalikkuse tingimuseks Kanti ja kantiaanide veendumuse kohaselt niisiis mitte teadus-transsendentse oleva sisemine olemuslik seos, vaid inimvaimu kätketud intersubjektiivsed, aprioorsed ja invariantseid tunnetustingimused, mille analüüs pidigi saama filosoofia käsitlusaineks metafüüsika-järgsel ajal<sup>91</sup>.

Kant oli seisukohal, et tunnetustingimuste niisugune analüüs kujutab endast aprioorset tunnetust, Dilthey veendumuse kohaselt saab aga seegi – valitseva induktiiv-verifikatsioonistliku teadusekäsituse ja laialt levinud empiristliku vaimulaadiga kooskõlas – olla üksnes kogemustunnetus – tunnetus, mis pidi toetuma „sisemisele kogemusele”. Tema jaoks oli Kanti filosoofia tähtsaks põhimõtteks, mida tuli rakendada järjekindlamalt kui Kant ise oli seda teinud, seisukoht, et „pole olemas mingit muud ranget tunnetust kui kogemuses antu tunnetus. Ja selle range tunnetuse objektiks on nimelt kõigi nähtumuste seaduspärane seos. Niisiis pole ülemeeleline maailm mingile teaduslikule uurimusele ligipääsetav.” (Samas.) Oma fundamentaalsetelt alustelt võibki Dilthey positsiooni pidada kantiaanlikuks<sup>92</sup>. See ei välistanud aga sugugi seda, et ta peab vajalikuks revideerida Kanti mitmeid olulisi seisukohti, mida käsitlen edaspidi.

Dilthey osutab sellele, et Kanti „koperniklikul pöördel” oli üks väga oluline negatiivne tagajärg. Nimelt oli tõdemust, et teadmise võimalikkus on seletatav nende tingimuste abil, mis on kätketud inimvaimu, tõlgendatud selliselt, justkui ei saakski see, mida tavaarusaamine peab teadmiseks, kehtida reaalse maailma kohta, et objektid, mille kohta meie tunnetus pretendeerib kehtima, polevatki justkui reaalsed objektid, vaid pelgad ettekujutused<sup>93</sup>. Dilthey hinnangul oli selline käsitlus jäänud häirivalt mõjukaks kuni tema kaasajani. „Esile on kerkinud üks sofistide põlvkond, kes eitavad teoreetiliselt objektide igasugust reaal-

<sup>89</sup> Vt. Kant 1787: 376–377, 298–300; Kant (1783) 1982: 46–53. Olen toetunud siinkohal Robert Hanna analüüsile. (Vt. Hanna 2009: 2–8.)

<sup>90</sup> Vt. Kant (1783) 1982: 61–62.

<sup>91</sup> Seejuures ilmnes ka tolleaegsetes Kanti-tõlgendustes Trendelenburgi poolt esile toodud maailmavaadete vastandus. Objektivistlik-realistlikud tõlgendused rõhutasid seda, et Kanti filosoofia analüüsib „antut”, subjektivistlik-idealistikud tõlgendused seevastu tõstsid esile seda, et Kant käsitleb tunnetust objekti „produtseerimisena”. (Vt. Köhnke 1986: 177–182, 350–352.)

<sup>92</sup> Nagu paljud tema kaasaegsed oli Dilthey seisukohal, et Kanti programm on leidnud empiirilis-eriteadusliku kinnituse Johannes Mülleri teoorias meeleanalüüsi spetsiifilise energia kohta. (Vt. Lessing 1992: 245–247.)

<sup>93</sup> Kanti teoreetilise filosoofia selline tõlgendus sai alguse juba esimese retsensiooniga, mis tema „Puhta mõistuse kriitika” kohta ilmus 1782. aastal (nn Garve/Federi retsensioon), ning oli sealtpeale tõepoolest küllaltki laialt levinud.

sust ja peavad teadvuse faktide vahel ühtsuse loomist igasuguse tunnetuse viimseks sihiks, et siis seejärel seda reaalsust praktiliselt taas hüljata, ja teevad filosoofilise järelemõtlemise nii halvaks naljaks. Nad hoiavad nagu Shylock kangekaelselt kinni oma arvamusest, et iga asi ja iga isik väljaspool neid on ikkagi nende ettekujutus, senikaua kui nad nende jaoks olemas on, ja on just üksnes selle kaudu, et nad on ettekujutused. Filosoofia on omandanud nende inimeste tõttu halva kuulsuse, sest senikaua kui nad mornide väravavahtidena tõreda ilma mega filosoofia väravat valvavad, lahutavad nad positiivsed teadused filosoofilisest uurimusest. Nad lahutavad teooria praktikast ja mõistavad sellega juba ette esimese viljatusele, viimase aga halvamaitselisele populaarsusele.” (GS, XIX, 65.) Niisugune hoiak kasvas tema silmis välja tagapõhjast, mis kätkes realismi, mis samastab inimese poolt tunnetatava reaalsuse tegelikkusega, mis eksisteerib väljaspool teadvust ja teadvusest sõltumatult, ja pertseptuaalset subjektivismi, mille kohaselt on igasuguse teadvustuse vahetuks objektiks mitte reaalsus, vaid subjektiivne ettekujutus. Kui lähtuda niisugusest eeldusest, siis ei saanud pelk teadvusefaktide käsitlemine kvalifitseeruda reaalsuse-uuringuna. Samas oli metafüüsiline realism saanud ka igapäevaelu maailmakäsituse enesestmõistetavaks eelduseks.

Dilthey probleemikirjeldusest ilmneb seegi, et tema silmis pidi metafüüsikajärgne filosoofia püüdlema selle poole, et luua tingimused, mis võimaldaksid viljakat liitu praktika ja eriteaduslike teooriate vahel, ning üheks kõige akuutsemaks takistuseks, mida tuli selle ülesandeks lahendamiseks kõrvaldada, pidas ta eespool osutatud „teadmise probleem”, mida, nagu ma püüdsin näidata, võiks tema vaadetega vastuollu minemata nimetada ka objektiivsuse-probleemiks.

Dilthey oli ühtlasi veendunud, et vajadus filosoofia kui tunnetusteooria järele kasvab välja ka eriteadusliku tunnetuse enda immanentsest suundumusest. Teadus kujutab tema käsituse kohaselt endast eelkõige, nagu öeldud, põhjendatud väidete süsteemi. Kuid ta nendib, et iga konkreetne eriteaduslik põhjendus peab toetuma teiste seas ka sellistele eeldustele, mida antud eriteaduse enda raames enam ei põhjendata. Seega peab eriteaduslik teadmine, niivõrd kui see püsib ühe eraldiseisva eriteaduse piires, jääma ilma lõpuniarendatud põhjendusest teadmiseks. Kui aga teadusele esitada niisuguse põhjendatuse nõue – mida Dilthey peab, nagu paistab, enesestmõistetavaks – siis polnud eriteadused senikaua ranges mõttes teadused, kuni neil selline põhjendus puudus. (Vt. GS, I, XVI–XVII.) Niisiis on Dilthey kindel, et eriteadused vajavad üht uurimust, mis käsitleks spetsiifiliselt seda probleemi – kas teadusliku tunnetuse lõpuniarendatud põhjendus on võimalik ja kui see on võimalik, siis kuidas selleni jõuda. Kõrvuti ülesandega kummutada õigustamatu skeptitsism inimliku reaalsustunnetuse suhtes, pidi niisugune uurimus tema arvates olema uue, metafüüsikajärgse filosoofia teiseks fundamentaalseks ülesandeks ja ühtlasi ka üheks oluliseks õigustuseks taotlusele, et ka sellisel teadusel nagu filosoofia on teaduste süsteemis oma vajalik ja asendamatu roll täita<sup>94</sup>.

<sup>94</sup> Et Dilthey tunnetusteooria on keskendunud just neile kahele probleemile tõstab esile Hodges. (Vt Hodges (1952) 2010: 65.)

Seejuures on Dilthey seisukohal, et uus filosoofia ei saa eriteadustest põhimõtteliselt erineda ei oma objektilt, ei meetodilt, ei abivahenditelt. (Vt. GS, XIX, 90.) Kooskõlas 19. sajandi teisel poolel domineerinud anti-metafüüsiliste ja induktiiv-verifikatsioonistlike arusaamadega, on Dilthey veendunud, et teaduslik põhjendus peab olema faktuaalne põhjendus ega saa toetuda pelgalt mõtlemise evidentsusele. Ja kui filosoofia ei erine millegi põhimõttelise poolest teistest teadustest, siis peab ka filosoofia olema faktuaalne teadus. Seega tuli filosoofial selleks, et lahendada kõne all olev probleem, tuvastada, kas leidub selline n.ö. viimsete faktide valdkond, väited mille kohta ise enam põhjendamist ei vajaks, millele tagasi viiduna võiksid aga oma lõpuleviidud põhjenduse saavutada ka väited, mida oli esitatud eriteaduslikes teooriates. Seega pidi oluline osa uue filosoofia missioonist seisnema selles, et saada üldiliseks põhjendavaks teaduseks ehk *Grundlegung*'iks – teaduseks, mis annaks universaalse aluspõhja igasugusele eriteaduslikule teadmisele.

Oma peateoses nimetab Dilthey seda aluspõhja enamasti tunnetusteoreetiliselt, kuid tundub, et sel puhul järgib ta terminoloogiat, mis oli tavapärane tolleaegses uuskantiaanlikus peavoolu-filosoofias. Dilthey enda sõnakasutusest on valdavalt kinni hoitud ka tema loomingut analüüsivas kirjanduses<sup>95</sup>. Kuid juba äsjatoodud iseloomustusest ilmneb, et Dilthey poolt kavandatud alusteadus pidi tegelema ka sellega, et tuvastada fundamentaalset laadi faktide valdkond ja uurida nende loomust, seega ontoloogiliste probleemidega. Seetõttu olekski minu arvates õigem iseloomustada tema poolt kavandatud uut filosoofiat ontoloogilis-epistemoloogilise alusteadusena. Kusjuures ontoloogiline temaatika domineerib selles epistemoloogilise üle, kuivõrd erinevate epistemoloogilis-metodoloogiliste lähenemiste õigustatus sõltub Dilthey arvates just sellest, milline on uuritavate nähtuste loomus<sup>96</sup>.

Samas võib tähele panna, et sellel uuel, metafüüsika-järgsel filosoofial, mida Dilthey kavandab, esinevad mitmed iseloomuliku jooned, millega sellel näib säilivat teatud järjepidevus ka metafüüsikaga, ehkki Dilthey seda muidugi ei mõõna. Uuele filosoofiale kui teadusele, mis pidanuks asendama oma ajaloolisegi õigustatuse kaotanud metafüüsika, omistab ta nimelt taotluse uurida seda, mis on olev kõige fundamentaalsemas tähenduses, mis oli mõistagi olnud ka reduktiivse metafüüsika põhiline eesmärk. Tunnetusteooriana pidi uue filosoofia ülesandeks olema luua aluspõhi teiste teaduste jaoks. Seegi on funktsioon, mida oli endale omistanud ka metafüüsika. Aluspõhja loomine eriteaduslikule uurimistööle pidi seejuures sarnaselt metafüüsikale seisnema selles, et tunnetusteoorial tuli leida kõigutamatu vundament, mis võinuks tagada teaduslikele teadmistele suurima võimaliku kindluse määra. Niisugune vundament pidi andma

<sup>95</sup> Näiteks Hans-Ulrich Lessing võtab oma varasemas töös Dilthey teadusfilosoofia kokku taotlusena luua vaimuteadustele tunnetusteoreetilis-loogilis-metodoloogiline aluspõhi. (Vt. Lessing 1984.)

<sup>96</sup> Ontoloogilisele komponendile Dilthey vaimuteaduste filosoofias osutas ühe esimesena Martin Heidegger, kelle käsituse kohaselt eristus Dilthey sellega selgesti oma aja uuskantiaanlikust peavoolu-filosoofiast. (Vt. Heidegger (1927) 1993.) Viimase aja autoritest osutab sellele aspektile Dilthey pärandis Jos de Mul. (Vt. De Mul 2003.)

garantii, et kõik väited, mida on põhjendatud sellele toetudes, kehtivad tõsi-kindlalt.

Kujundlik ettekujutus tunnetusest, mis võrdleb seda ehitisega, mis on rajatud tugevale ja vastupidavale alusmüürile, on hästiteadaolevalt iseloomulik fundatsionalistlikele vaateviisidele epistemoloogias (*foundationalism*, *Letztbegründungstheorie*)<sup>97</sup>. Fundatsionalism on klassikaline vaateviis, mida kuni 19. sajandi lõpuni tunnustati vastuvaidlematult<sup>98</sup>. Dilthey käsitluse kohta metafüüsika olemusest võib ütelda, et ta kirjeldab seda just tugevalt fundatsionalistliku õpetusena, ning sellesse kätketud objektiivsuse-ideaali võiks seetõttu täpsustavalt nimetada tunnetuse realistlikuks ja tugevalt fundatsionalistlikuks objektiivsuse-ideaaliks. Kuid ka Dilthey enda tunnetusteooria on fundatsionalistlik, ehkki see distantseerub metafüüsilistest õpetustest näiteks selle poolest, et püüab olla järjekindlalt empiristlik. (Vt. näit. GS, I, 257.) Kuidas seda täpsemalt klassifitseerida tuleks, sellest edaspidi lähemalt<sup>99</sup>.

Tulen tagasi situatsiooni juurde, mis ajendasid Diltheyd määratlema metafüüsika-järgset filosoofiat tunnetusteooriana. Metafüüsilise tunnetus-ideaali keskseks taotluseks oli olnud tabada reaalsuse sisemist, olemuslikku seost. Seda sihti järgides põrkus metafüüsika kokku nende teoreetiliste raskustega, millest oli eespool juttu. Kuid Dilthey on veendunud, et see taotlus ise ei ole inimhinge kuhugi kadunud. 19. sajandil oli aga enesestmõistetav oodata selle püüdluse teostamist mitte enam metafüüsikalt, vaid eriteadustelt. Oma peateoses ta kirjutab: „Kaasaegse teaduse võimas hing on kustumatu janu reaalsuse järele, ...

---

<sup>97</sup> Tunnetusteoreetilise fundatsionalismi jaoks peetakse alustrajavateks kolme küsimust: 1) millised veendumused on baasilised, 2) kui stabiilsed on baasilised veendumused, 3) kust pärineb baasiliste veendumuste autoriteet ehk põhjendatus (kui nad ei ole põhjendatud teistest veendumustest järeldamise kaudu)? Erinevad vastused neile küsimustele annavad erinevaid fundatsionalismi vorme. Esimene küsimus võimaldab liigitada fundatsionalistlikke õpetusi näiteks ratsionalistlikeks ja empiristlikeks. Teine küsimus aga tugevateks ja mõõdukateks. Tugev fundatsionalism on seisukohal, et baasilisteks saavad olla üksnes eksimusevabad (mitte-fallibiilsed) ja seega ratsionaalselt vaidlustamatud veendumused. Mõõdukad fundatsionalistid väidavad seevastu, et baasilised veendumused ei vaja küll põhjendamist teistest veendumustest järeldamise kaudu, kuid on vastuargumentidega vaidlustatavad ja võivad seega osutada ka revideeritavateks. Kolmanda küsimuse põhjal võib eristada psühholoogilist fundatsionalismi, mis väidab, et baasilised kognitiivsed seisundid saavad oma autoriteedi sellest, et inimene on selles seisundis absoluutselt kindel nende tõesuses. Tänapäeval on peamiseks sellele küsimusele antavate vastuste tüüpideks eksternalistlik fundatsionalism, mis käsitleb baasilisuse allikana veendumuste kujunemisprotsessi usaldusväärsust, ning internalistlik fundatsionalism, mis on seevastu seisukohal, et baasilised veendumused peavad olema sellised, et nende tõesus ilmneks vahetult neist endist. (Vt. Detel 2007c: 51–53; Grundmann 2008: 281–282; Fumerton 2010.)

<sup>98</sup> Vt. Grundmann 2008: 278–279.

<sup>99</sup> Peamiseks alternatiiviks fundatsionalismile on kuni viimase ajani olnud koherentism. Dilthey fundatsionalistlik ettekujutus tunnetusteooriast leidis tuge tol ajal domineerinud induktiiv-verifikatsioonistlikust ettekujutusest teaduse loomuse kohta. Samas on võimalik sedastada, kuidas vaimuteadustes faktiliselt aset leidva uurimistöö analüüs tõukab teda elu lõpuperioodil oma põhilisele hoiakule vastukäivalt aktsepteerima vaateid, mis sobinuksid pigem koherentistliku vaateviisiga.

selleks, et kui võimalik, hõlmata maailma tervikuna ja leida vahendid, et sekuda inimühiskonna käiku.” (GS, I, 123.) Põhimõtteliselt võiks väita, et Dilthey vaadetega kooskõlla jäädes on võimalik seda tsitaati parafraseerida nii, et kaas-aegse teaduse võimas hing on janu objektiivsuse järele. Seejuures tuleb aga täpsustada, mida objektiivsuse all silmas peetakse. See ei saanud olla too objektiivsus, mida peeti silmas loodusteadusliku uurimis-ideaali tol ajal levinud realistliku tõlgendusega, kuivõrd viimane toetus, nagu tunnetusteoreetiline kriitika oli ilmseks teinud, metafüüsilistele eeldustele. Seetõttu oleks kohasem öelda, et teaduse janu reaalsuse järele oli kaasajal transformeerunud januks objektiivsuse järele, kuid Dilthey tahab osutada sellele, et ilma kriitilise filosoofilise refleksioonita tekitab viimane täitumatu ootusi ja juhib teadusliku praktika eksiradadele.

Kui ajalooliselt oli ilmseks saanud, et metafüüsika on võimetu andma teaduste hoonete sellist vundamenti, tänu millele teadus saanuks olla kooskõlas selle tunnetus-ideaaliga, mis oli iseloomulik metafüüsikale, siis tuli tunnetusteoorial teatavalt metafüüsikalt üle võtta. Tunnetusteooria pidi tõrjuma seda universaalset skeptitsismi, mis oli välja kasvanud sellest, et näis olevat võimatu põhjendada seda, et inimtunnetusel on võimalik olla vastavuses tunnetuse realistlik-fundatsionalistliku objektiivsus-ideaaliga, millele oli dogmaatilistelt toetunud metafüüsika ja loodusteaduslik objektiivsuse-etalon. Kuna metafüüsilis-realistlikult mõistetud objektiivset reaalsust oli käsitatud reaalsusena üldse, siis paistiski tulenevat järeldus, et inimtunnetus ei ole üldse võimeline reaalsust tunnetama. Seetõttu pidanuks teaduste tunnetusteoreetiline aluspõhi Dilthey arusaama kohaselt kõigepealt tõendama just seda, et universaalne skeptitsism inimlike tunnetusvõimete suhtes on alusetu ning inimtunnetus on võimeline andma teadmisi. Sellel ülesandel oli kaks raskuspunkti. Ta oli seisukohal, et kõigepealt tuleb tunnetusteoreetiliselt tõendada, et inimtunnetus on põhimõtteliselt võimeline omama reaalsus-sisu ning olema tõene ja kummutama nii universaalset teadmisk-skeptitsismi. Seetõttu väidabki Dilthey oma peateoses, et „filosoofia on kõigepealt juhatus, et tabada reaalsust, tegelikkust puhtas kogemuses ja liigendada seda piirides, mida kirjutab ette tunnetuse kriitika.” (GS, I, 123.) Ja teiseks tuli tunnetusteoreetilis-loogikaliselt tõendada seda, et meil on põhimõtteliselt võimalik oma reaalsustunnetust üldkehtival viisil põhjendada, kummutades nii põhjendus-skeptitsismi absoluutselt üldkehtivate põhjenduste suhtes.

Neid probleeme tuli filosoofial kui tunnetusteoorial käsitleda olukorras, kus ühelt poolt, nagu sissejuhatuses osutatud, oli üldlevinud hoiakuks oodata teaduslikult uurimistöödelt objektiivseid tulemusi, teiselt poolt kätkes tavapärane objektiivse teadmise ideaal endas metafüüsilis-realistlikku hoiakut välismaailma suhtes, mis osutus Dilthey hinnangul aga eelduseks, mis ei olnud tunnetusteoreetilises analüüsis kaitstav. Ehkki ta seda eksplitsiitselt ei väida, paistab antud komplikatsiooni lahendus tema õpetuse loogika kohaselt seisnevat selles, et objektiivsuse mõistele tuli anda selline tähendus, et objektiivse teadmise taotlemine võinuks jääda teaduse jaoks tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks sihiks. Seejuures seisis filosoofia ees ülesanne täpsustada ka seda, milles õigupoolest

saab seisneda objektiivsus loodusteaduslike uurimistulemuste puhul, mida oli üldiselt kombeks käsitleda objektiivsuse etalonidena, ilma et selle objektiivsusemõiste tähenduse üle oleks kriitiliselt reflekteeritud. Niisiis tuleks töötada ka loodusteaduste jaoks välja tunnetusteoreetiliselt õigustatav objektiivsuse-ideaal. (Vt. GS, I, 368.) Eraldi küsimuseks pidi seejuures jääma see, kas viimast on alust pidada üldteaduslikuks tunnetus-ideaaliks või tuleks vaimuteadustel juhinduda spetsiifiliselt neile omastest tunnetus-ideaalidest. Dilthey oli seisukohal, et tunnetustingimused, milles leiab aset oluline osa vaimuteaduslikust uurimistööst, on sellised, et teevad vajalikuks järgida spetsiifilisi tunnetus-orientiire, mis erinevad teatud määral neist orientiiridest, mida järgiti loodusteadustes.

#### 2.1.5.1. Filosoofia kui alusteaduse esimene põhiprintsiip

Dilthey lähtub niisiis seisukohast, et filosoofial kui alusteadusel tuleb kaasajal kõigepealt näidata, mis mõttes ja millistel tingimustel võib inimteadmist üldse pidada reaalsust-tabavaks. See eeldas vastust ontoloogilisele küsimusele, mis on üldse reaalsuseks inimese kui lõplike tunnetusvõimetega olendi jaoks. Tunnetusteooriana pidi filosoofiline alusteadus uurima ka seda, kas inimtunnetuse pürgimisel kajastada reaalsust on mingit põhimõttelist piiri, ja kui selline piir leidub, siis millistest tunnetuse tingimustest ja kuidas see tuleneb. Samuti peaks niisugune tunnetuseanalüüs välja tooma, millised konsekventsid inimlikule maailmamõistmisele, sealhulgas iseäranis teaduslikule tunnetusele, on sellel, kui neid tunnetustingimusi väärsti mõistetakse.

Selle probleemi üle järele mõeldes asub Dilthey seisukohale, et filosoofia, mis uurib seda, kuidas on võimalik meid ümbritsevaid objekte tunnetada, võib oma ülesandega hakkama saada üksnes siis, kui see lähtub eeldusest, et „igasuguse tõsise ja järjekindla filosoofia alguseks on arusaamine: kõik need objektid, kaasaarvatud isegi isikud, kellega ma olen seotud, on minu jaoks olemas üksnes kui minu teadvuse faktid: teadvusfaktid on ainus materjal, millest objektid on üles ehitatud.” (GS, XIX, 58.) Sellest veendumusest lähtudes sõnastas ta üldise põhimõtte, mida ta nimetas fenomenaalsuse printsibiiks<sup>100</sup>: „Filosoofia kõrgeimaks printsibiiks on fenomenaalsuse printsip – selle kohaselt allub kõik, mis minu jaoks olemas on, kõige üldisemale tingimusele, olla minu teadvuse faktiks; ka iga väline asi on mulle antud üksnes kui teadvuse faktide või protsesside ühendus; objekt, asi on olemas üksnes teadvuse jaoks ja teadvuses.” (GS, V, 90.) Juhin tähelepanu sellele, et tegemist on ontoloogilise alusteesiga selle reaalsuse loomuse kohta, mis on inimesele antud. Dilthey on seisukohal, et seda printsipi ei saa mõnest hõlmavamast tuletada, vaid üksnes selgitada ja osutada

<sup>100</sup> Kirjanduses on osutatud sellele, et antud nimetus tekitab segadust. Seetõttu tuleks kohe rõhutada, et oma käsituse eristab Dilthey nii fenomenalismist, mis kujutab tema silmis endast fenomenaalsuse printsibi ekslikku, skeptilist tõlgendust (vt. selle kohta allpool 2.3.1.3.2.), kui ka Kanti interpretatsioonist, mille kohaselt teadvuse faktid on pelgad fenomenid, mida tuleb eristada asjadest endist. (Vt. selle kohta allpool 2.3.1.2; vt. ka Makkreel 1992: 428.)



kui kõige üldisemat väljendust sellele, „mida saab igal üksikul juhul ja igal silmapilgul sisemises kogemuses kontrollida.” (GS, XIX, 60.)

Teadvustfaktide totaalsuse tähistamiseks kasutab Dilthey algusest peale ka väljendit *elū*<sup>101</sup>. Ta püüab esitada oma filosoofiat konsekventsidenä, mis fenomenäalsuse printsiibist tulenevad. Sellest juhindudes käsitab ta teadvustfaktide totaalsust ehk elu sellise vahetult antud tegelikkusena, mille taha pole mõtle-misel võimalik tungida. Fenomenäalsuse printsiibi üks konsekvents seisnebki selles, et sellega saab piiritletud see, mida tuleb pidada inim mõtle-mise jaoks põhimõtteliselt kättesaamatuks.

Antud printsiibi vaatekohalt nähtuna kujutab metafüüsika endast püüet teha just seda, mida inimene teha ei saa – leida reaalsuse sisemine, olemuslik seos, mis eeldatavasti eksisteerib teadvuse faktide taga ja neist sõltumatult ning mil-lest teadvuse fakte oleks võimalik tuletada ja selle kaudu seletada. Dilthey on seisukohal, et filosoofia ajaloo kriitiline käsitus demonstreerib veenvalt tõsi-asja, et sellised katsed pole kunagi ega kusagil viinud üldkehtivalt põhjendata-vatele tulemustele, vaid on üha päädinud antinoomiatega.

Niisiis võiks väita, et oma fenomenäalsuse printsiibiga deklareerib Dilthey, et ta peab võimatuks põhjendada seda, et inimtunnetus saaks põhimõtteliselt olla kooskõlas tunnetuse realistlik-fundatsionalistliku objektiivsus-ideaaliga, mida kätkes endas nii metafüüsika tunnetus-ideaal, kui ka metafüüsilis-realistli-kult tõlgendatud loodusteaduslik objektiivsuse-etalon<sup>102</sup>. „Igasugune teadus on kogemusteadus, kuid igasuguse kogemuse algupärane seos ja selle seeläbi mää-ratud kehtivus on kätketud meie teadvuse tingimustesse, milles see kogemus esineb, kogu meie loomusesse. Seda seisukohta, mis mõistab järjekindlalt või-matust minna nende tingimuste taha tagasi, justkui ilma silmadeta näha või tun-netuse pilku silmade taha suunata, iseloomustame me kui tunnetusteoreetilist; moodne teadus ei saa tunnustada ühtegi teist seisukohta.” (GS, I, XVII.)

Kui käsitleda Dilthey filosoofia kõrgeimat printsiipi epistemoloogilisest as-pektist, siis võib kommenteerivalt nentida, et sellega asub Dilthey sarnaselt Kantile tunnetusteoreetilise idealismi positsioonile, mille kohaselt on see, milli-sed on teadvusest sõltumatud asjad, tunnetusteoreetiliselt irrelevantne, kuna me oma uskumuste ja kogemustega neile ei osuta. Eitamata küll teadvus-transtsen-dentse tegelikkuse olemasolu, oli ta veendunud selles, et see ei mängi mingit

<sup>101</sup> Kaasaegne vaimufilosoofia eristab vaimu (*mind*, *Geist*) ja teadvust (*consciousness*, *Bewusstseins*). Vaim on defineeritud mentaalsete seisundite kogumina, mille peamisteks iseloo-mulikeks tunnusteks on funktsionaalsus, representatsioonäalsus ja teadvustatus. Teadvust käsitletakse ühe omadusena, mida mõned vaimuseisundid omavad. (Vt. Detel 2007b: 12–18; Detel 2011: 30–40.) Dilthey kasutab mõisteid vaim ja teadvus sünonüümsetena. Kuid seda, et ta käsitab teadvustfaktide totaalsust eluna, võiks interpreteerida nii, et teadvuse mõiste tähendus on tal lähedane vaimu mõistele nagu seda mõistetakse kaasaegses vaimufilosoofias.

<sup>102</sup> Kui Dilthey sedastab, et teoreetiline mõte liigub filosoofilisel tasandil eelduselt, et tunnetus seisneb vaimust sõltumatu reaalsuse olemusliku seose representeerimises, eeldu-sele, et see seisneb teadvuses antud fenomenide representeerimises, siis võib ehk asja näha ka nii, et see kulgeb paralleelselt üleminekule representatsiooni adekvaatsuse mõistmisel, mille Daston ja Galison tuvastasid samal aja loodusteadustes – nimelt üleminekuga loomutruuduselt mehhaanilisele objektiivsusele. (Vt. Daston, Galison 2007: 115–190.)

rolli selles, kas meie uskumused ja kogemused omavad reaalsus-sisu ja kas nad on tõesed või väärad. (Vt. GS, I, 21.)

Nagu öeldud oli niisugune käsitlus uusajal paistnud paljulubava filosoofilise positsioonina, kui püüti tõrjuda skeptitsismi. Tunnetusteoreetilise idealismi eeldus, et meie uskumused ja väited ei osuta mitte meie teadvusest täiesti sõltumatu reaalsusele, vaid asjadele, nagu need meile subjektiivselt nähtuvad, paistis tegevat palju vähem usutavaks võimaluse, et me võiksime olla tunnetatavate asjade suhtes eksituses. Idealistlik argumentatsioon põhineb niisiis optimismile, et me ei saa olla radikaalses eksituses selle suhtes, mis meile subjektiivselt nähtub. (Vt. Grundmann 2008: 410.)

Lisaks näib, et niisugusele lähenemisele tõukas Diltheyd ka klassikaline fundatsionalism, millele oli iseloomulik, et otsiti teadmise tõsikindlat alust, millele oleks võimalik fundeerida kõiki mitte-baasilisi väited. Uusaja subjekti-filosoofias nähti teadmiste-süsteemi sellise tõsikindla, s.t. kahtlus-immuunse baasina subjekti teadvustust iseendast ja oma seisunditest, sest näis, et selle teadvustuse tõsikindlust ei saa ühegi skeptilise argumendiga kahtluse alla seada.

Skeptitsismi selline ületamine tõi aga endaga kaasa problemaatilise konsekventsi, nimelt maailma jagunemise kaheks – ühelt poolt kaheldamatult antud „sisemiseks maailmaks” ja teiselt poolt „väliseks maailmaks”, mille suhtes oli alati võimalik kahelda, kas see „iseendas” on ikka selline, nagu seda meile esitavad meie ettekujutused. Viimast kuni selle anti-realistliku võimaluseni välja, et ehk ei eksisteerigi üldse midagi sellist, mida meie ettekujutused välisest maailmast paistavad meile esitavat. Kui koos tavaelulise ja teadusliku realismiga pidada reaalsuseks üksnes tegelikkust, mis eksisteerib väljaspool teadvust ja teadvusest sõltumatult, siis tuli tunnistada, et see osa meie ettekujutustest, mis on tõsikindel, ei kehtigi reaalsuse kohta.

Dilthey näeb väljapääsu selles, et käsitleda meile kaheldamatut „sisemaailma”, s.t. vaimu ja selle seisundeid üldse ainsa meile antud tegelikkusena. Ta näib olevat jõudnud veendumusele, et üksnes selline käsitlus saab anda võimaluse põhjendada, et me oleme võimelised tõsikindlaks teadmiseks, millel on ka reaalsus-sisu<sup>103</sup>. Selleks, et säilitada objektiivsuse mõiste tunnetus-ideaali

---

<sup>103</sup> Nagu öeldud, on viimastel aastakümnetel vaidlused tunnetusteoreetilise põhjenduse üle käinud kahte tüüpi käsitluste vahel, mida on kombeks nimetada internalistlikeks ja eksternalistlikeks. Need positsioonid eristuvad sellega, et vastavad vastandlikult küsimustele, mida lugeda teadmist põhjendavateks alusteks ja milline on tunnetus-subjekti kognitiivne suhe neisse alustesse. Esimene küsimus puudutab põhjendus-aluste ontoloogilist loomust. Selles ontoloogilises mõttes seisneb tunnetusteoreetiline internalism selles, et põhjendavaid aluseid peetakse täielikult subjektiivseteks ja sõltuvaks üksnes tunnetus-subjekti mentaalsest perspektiivist. Tüüpilisteks alusteks oleksid seega vaimsed seisundid nagu uskumused, tajuelamused, meenutused ja aistingud. Selles mõttes on internaliste nimetatud ka subjektivistideks. Tunnetusteoreetiline eksternalism väidab selles ontoloogilises mõttes, et ka objektiivsed, subjekti mentaalsest perspektiivist sõltumatud faktid võivad olla tunnetuse põhjendamiseks relevant-sed. Niisuguseid eksternaliste on nimetatud ka objektivistideks. Vastates teisele küsimusele väidavad internalistid, et põhjendus-alused peavad olema tunnetus-subjektile kognitiivselt tuttavad. Eksternalistid seevastu väidavad, et põhjendus-alused võivad olla subjektile ka tundmatud. Kirjanduses on esindatud ka sellised põhjendusteoriad,

tähistusena, samas aga jääda kooskõlla oma filosoofia kõrgeima printsiibiga, võinuks Dilthey objektiivset tunnetust määratleda reaalsust tõeselt esitava ja üldkehtivalt põhjendatud teadmisenä. (Vt. GS, V, 85.) Seda, mis on reaalsus inimese jaoks, tulnuks aga seejuures mõista muidugi fenomenaalsuse printsiibist lähtudes. Kuni oma hilise loomeperioodini eelistas ta aga antud kontekstis kasutada väljendi objektiivne asemel väljendit reaalsuse kohta kehtiv teadmine. Põhjus paistab olevat selles, et tavaarusaama kohaselt tähendas objektiivne teadmine tol ajal sedasama, mis loodusteaduslikku tunnetus-etalonit järgiv teadmine.

Võib väita, et Dilthey filosoofia-käsituse kohaselt oli tunnetusteooria seatud alternatiivi ette, kus jäi valida vaid selle vahel, kas eelistada skeptitsismi või idealismi. Oma fenomenaalsuse printsiibiga teeb ta valiku idealismi kasuks. Järgnevalt tuli tal näidata, et selline lähtekoht saab olla põhiliselt kooskõlas selle ettekujutusega maailmast, millele me toetume nii igapäevaelus kui ka teadustes, sealhulgas iseäranis selle ettekujutusega, et eksisteerib meist sõltumatu välismaailm, ning et niisugune lähtekoht ei tee meid vaesemaks võimaluste poolest maailma selliselt mõtestada, et see võimaldaks meil mõista, kuidas on võimalik see, et me sekkume selle alusel asjade käiku maailmas<sup>104</sup>.

Kuna fenomenaalsuse printsiibi kohaselt eksisteerivad kõik faktid meie jaoks lõppkokkuvõttes üksnes kui faktid meie teadvuses, mis on ülim, tahamindamatu antus, siis peab teadus, mis käsitleb teadvuse fakte kui niisuguseid, kujutama endast fundamentaalteadust. Niisiis oli Dilthey seisukohal, et mitte metafüüsika, mis oli pretendeerinud sellise teaduse staatusele, vaid üksnes uus filosoofia kui teadus teadvuse faktidest sai ainsana olla fundamentaalteaduseks.

Eespool toodud tsitaadis väidab Dilthey, et filosoofial kui tunnetusteoreetiliselt fundamentaalteadusel tuleb meie teadmispretensioone õigustades toetuda sisemisele kogemusele. Sisemine kogemus tähendab antud juhul kogemust teadvuse faktidest. Kuid et fenomenaalsuse printsiibi kohaselt ei olegi meile üldse antud mingit muud tegelikkust kui teadvuse faktid, siis tuleb tal õigupoolest igasugust inimkogemust pidada sisemiseks kogemuseks. Kui välise kogemuse all pidada silmas kognitiivset seost objektidega väljaspool teadvust ja teadvusest sõltumatult, siis pole selline asi fenomenaalsuse printsiibist tulenevalt üldse võimalik.

Kuid Dilthey eristab selliselt mõistetud sisemise kogemuse sees veel kahte kogemusliiki, mida ta nimetab segadust-tekitavalt samuti sisemiseks ja väliseks kogemuseks. Niisiis esinevad need mõisted Dilthey tekstides kahes tähenduses, kusjuures autor jätab enamasti täpsustamata, millises tähenduses ta neid kasu-

---

milles on ühendatud objektivism ja internalism. Subjektivistlikku ja internalistlikku põhjendusteooriat on nimetatud evidentsialismiks. See väidab, et ühe uskumuse põhjendamiseks piisab, kui on olemas subjekti mentaalne seisund (näiteks kogemus), mis paistab tegevat põhjendatava uskumuse tõesuse tõenäoliseks. Põhjendus sõltub seega üksnes subjekti mentaalsest perspektiivist ja sellele on subjektile otsene introspektiivne ligipääs. (Vt. Grundmann 2008: 249–251.) Dilthey positsiooni saab äsjaõeldu alusel klassifitseerida evidentsialistlikuks, seega ka subjektivistlikuks ja internalistlikuks.

<sup>104</sup> Vt. Willaschek 2003: 97–111.

tab. Seetõttu oleks mõttekas kõnelda sisemisest kogemusest laias tähenduses, kui sellega peetakse silmas üldse teadvuse faktide tunnetamist, ning selles sees liigitusest sisemise kogemuseks kitsamas mõttes, mis Dilthey arusaama kohaselt mängib iseäranis olulist rolli vaimuteadustes, ja väliseks kogemuseks, millele toetuvad loodusteaduste väited.

Tulles tagasi Dilthey filosoofia esimese põhiprintsiibi juurde olgu lõpetuseks veel osutatud, et see kätkeb endas ka metoodilist komponenti. Kooskõlas domineeriva induktiiv-verifikatsionalistliku teadusekäsitusega orienteerib see filosoofiat jääma teadvuse faktide käsitlemisel võimalikult deskriptiivseks teaduseks ja hoiduma sellest, et tuua rutakalt sisse teoreetilisi hüpoteese, mis ei leia kinnitust teadvuse faktide antusel, vaid jätavad mõtlemise ilma faktilisest kinnitusest. Mõistagi pidi selle nõude vastu juba oma loomusest tulenevalt eksima metafüüsika. Kuid Dilthey silmis patustasid selle vastu ka paljud niisugused uurimused tema kaasaajal, mis püüdsid olla empiirilised.

Filosoofia kui üldise põhjendava teaduse meetod pidi niisiis seisnema selles, et analüüsida ja kirjeldada teadvuse faktide seost ning püüda viia eriteadustes leiduvad põhjendused tagasi teadvuse faktidele kui lõplikult põhjendavatele antustele. „Sellega, et see, mis on minu jaoks olemas, /--/, saab käsitatud minu teadvuse totaalsuse psühholoogilises seoses, milles see primaarselt ja originaalselt eksisteerib, tekib mõiste ühest üleüldisest põhjendavast teadusest, mis liigendab teadvuse faktide seost ja põhjendab üksikute teaduste süsteemi.” (GS, XIX, 77.)

#### 2.1.5.2. Filosoofia kui alusteaduse teine põhiprintsiip

Filosoofia esimesest põhiprintsiibist tuletab Dilthey selle teise printsiibi, mis ütleb seda, et „seos teadvuse faktide, seega ka tajude ja mälestuste, objektide ja objekti-ettekujutuste, lõpuks mõistete vahel on psühholoogiline, s.t. see sisaldub hingeelu totaalsuses; vastavalt on aluspõhi selle seose seletamiseks, milles asuvad tajud ja teised intellektuaalsed protsessid, kogu hingeelu seose analüüsis.” (GS, XIX, 75.) Filosoofia teine põhiprintsiip on juba põhiliselt metoodiline – see fikseerib viisi, kuidas on võimalik käsitada teadvuse fakte nimelt sellena, mis nad oma loomult on. Kuid ühtlasi toob just see printsiip välja Dilthey positsiooni spetsiifika tavapärase uusaegse subjekti-filosoofia raames. Tema veendumuse kohaselt osutab just see printsiip tingimuse, mille korral on teadvuse faktid meile antud mitte pelkade fenomenide, vaid reaalsuse endana. Kõne all olev printsiip formuleerib metoodilise nõude, mille vastu oli Dilthey hinnangul eksinud kogu senine tunnetusteooria – käsitleda teadvuse faktide valdkonda selle terviklikkuses. Niisugust terviklikkust tuli taotleda kahes suunas.

Ühelt poolt esitatakse kõne all oleva printsiibiga nõue, et filosoofilisi põhjendusi üles ehitama asudes peab analüüs hõlmama kogu faktide mitmekesisuse, mis on meile vaimus antud, ja mitte koondama oma tähelepanu üksnes ühele, õigustamatult privilegeeritud osale sellest mitmekesisusest, nagu oli tema hinnangul tehtud senini. (Vt. GS, V, 201–204.)

Teine Dilthey jaoks sama põhimõtteline nõue on käsitada teadvuse fakte ka nende ajaloolise kujunemiskäigu tervikus. Raskus on siinkohal mõistagi selles, et vahetult on meile antud üksnes olevikus aset leidvad psüühilised seisundid. Kuid ta oli seisukohal, et nendesse olevikus vahetult antud psüühilistesse seisunditesse on impliiitselt kätketud nende kujunemiskäik, mida tuligi püüda rekonstrueerida, et teadvusfakte mõista.

Asjaolu, et primaarne antus, millele saab üles ehitada teadmise põhjendusi – teadvuse faktid – kujutab endast seost, mitte isoleeritud faktide kogumit, annab Dilthey silmis meie maailmatunnetusele „loomupärase” aluse, millele toetudes saab eri valdkondades saavutatud tunnetustulemusi seostada ühtseks süsteemiks. Osutan sellele, et ideaal, mille kohaselt teadmine peaks moodustama niisuguse süstemaatilise seose, on taas üks Dilthey õpetuse selline komponent, millega sel säilib järjepidevus metafüüsikaga.

Dilthey ettekujutuse kohaselt peab filosoofia kui meie maailmakogemusele üldist aluspõhja andev teadus selleks, et põhjendada üksikuid teadusi, leidma need vahelülid, mis seoksid nende teaduste kõige üldisemad mõisted ja väited nende mõistete ja väidetega, mis saavad väljaarendatud teadvuse faktide seose analüüsi ja kirjeldamise käigus. „Filosoofia see teine printsiip laseb langeda valgust sellele teele, mis tuleb rajada selleks, et luua aluspõhi üksikutele teadustele. Sest see määratleb midagi nende vahelülide laadis ja viisis, mida peab otsima selles arendatud lausete ja üksikute teaduste vahel.” (GS, XIX, 77.)

### **2.1.6. Ontoloogilis-epistemoloogiline alusteadus, psühholoogia ja elufilosoofia**

Dilthey arusaama kohaselt peab nende printsiipide järgimine viima paratamatult järeldusele, et filosoofia kui alusteaduse arendamine saab toimuda üksnes käsi-käes teadvuse faktide empiirilise psühholoogilis-antropoloogilise uurimisega. Kõige arendataval kujul esitab ta selle kava teoses „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta”. Siin lükkab ta kõigepealt tagasi uskantiaanliku anti-psühholoogismi, mis oli seisukohal, et psühholoogiat ja filosoofiat kui tunnetusteooriat tuleb teineteisest rangelt eristada, ning taotles viimase arendamist esimese suhtes autonoomse teadusena. Dilthey hinnangul ei ole selline taotlus teostatav. Tunnetusteooria peab vältimatult toetuma ettekujutusele hingeelu seosest ning struktuurist, erinevus on vaid selles, kas seda tehakse vaikimisi või teadlikult ja kontrollitult. Viimane tähendakski seda, et psühholoogilised mõisted, mida tunnetusteoreetilistes arutlustes tahes või tahtmata kasutatakse, oleksid psühholoogilises uurimuses selgitatud<sup>105</sup>. (Vt. GS, V, 148–149.) See ei tä-

---

<sup>105</sup> Seetõttu võib väita, et olles vastu tugevale naturalismile, mille kohaselt on kõik, mida maailmas on võimalik kirjeldada, postuleerida ja seletada (sealhulgas ka vaimses, sotsiaalses ja kultuurilises valdkonnas), kirjeldatav, postuleeritav ja seletatav füüsika ja keemia keeles, esindab Dilthey mõõdukalt naturalistlikku positsiooni, mis nõuab, et kõiki fenomene kirjeldataks ja seletataks deskriptiivsetes sõnavarades ja deskriptiivsetes teooriates, mis on avaras mõttes empiiriliselt korrigeeritavad. (Vt. Detel 2007a: 54–55.) Sellisel seisukohal on oma hiljutises artiklis ka Eric Nelson, kes kirjeldab ühtlasi kriitikat, mida Dilthey positsioon

henda aga seda, nagu eeldaks tunnetusteooria inimliku hingeelu lõpuleviidud kirjeldust ning analüüs – niisugune asi pole mõistagi võimalik. (Vt. GS, V, 150, 151.) Kui tunnetusteooria on osutatud aspektist sõltuv psühholoogiast, siis on viimane omakorda sõltuv tunnetusteooriast, mille taotluseks on välja selgitada igasuguse tunnetuse, sealhulgas ka psühholoogilise tunnetuse võimalikkuse tingimused.

Oma filosoofilistest alusprintsippiidest lähtudes väidab Dilthey, et psühholoogilis-antropoloogiline uurimus peab olema – mis oli kooskõlas domineeriva induktiiv-verifikatsioonistliku teadusekäsitusega – valdavalt analüütiline ja ajaloolis-deskriptiivne, seevastu kui olemasolev psühholoogia rajanes tema hinnangul just vastupidi hüpoteetilis-konstruktivistlikele uurimismenetlustele, mis olid kujundatud loodusteaduste eeskujul. Lähtudes sellisest olukorrahinnangust on Dilthey juba varakult püstitanud ülesande luua uut laadi psühholoogia, millel pidi olema oluline abistav roll tema ontoloogilis-epistemoloogilises püüdluses anda eriteaduslikele põhjenduskäikudele üldine aluspõhi<sup>106</sup>. (Vt. GS, V, 151–152; vrld. GS, V, 246.)

Nagu öeldud eelistab Dilthey teadvusefaktide tervikseose kujunemiskäiku, mis pidi saama filosoofilis-psühholoogilise käsitluse üldiseks objektiks, oma varasemates töödes tähistada sagedamini terminiga „teadvuse faktid”, 1880-ndate aastate teisest poolest alates aga üha enam terminiga „elu”. Vastavalt tähistab ta sealt peale vahel ka filosoofiat, mis nägi oma peamist sihti selle seose analüüsis, nimetusega elu-filosoofia (*Philosophie des Lebens*). Nii sõnastas ta nüüdsest ka oma fenomenaalsuse printsiibi põhimõttena, et inimõtlemine ei saa minna elust väljapoole, et seda mõnele elu-transsendeerivale põhjusele toetudes seletada, vaid peab piirduma eluprotsessi immanentse analüüsi ja kirjeldamisega, enesemõtestamisega (*Selbstbesinnung*). (Vt. GS, V, 151–152.)

Oma filosoofia põhiprintsiibi sellise ümbersõnastamisega toob Dilthey selgemini välja selle spetsiifika, mis eristab tema positsiooni uusajale tavapärasest subjekti-filosoofiast. Kui ta iseloomustab filosoofiat teadusena teadvuse faktidest, siis ei tähenda see sugugi seda, nagu kujutanuks ta filosoofiat ette mingi välismaailmast ärapöörduvad introspektsioonina. Vastupidi, tema järgi on elu kui teadvusefaktide koguseose tuumaks just interaktsioon mina ja maailma vahel, mille käigus mina kui elementaarne eluühik võtab vastu mõjutusi välismaailmast ja kujundab välja enda sisemistele tingimustele vastava reaktsiooni nendele<sup>107</sup>. (Vt. GS, XIX, 100.) Vahel nimetab ta sedasama äsjaosutatud „psüühilise

---

on pälvinud nii naturalistidelt kui ka anti-naturalistidelt. (Vt. Nelson 2013; vrld. Scholtz 2013: 133.)

<sup>106</sup> See aga tähendab, et ta omistas tolele kirjeldavale psühholoogiale kaks erinevat funktsiooni. Ühelt poolt pidi see olema osa tunnetusteoreetilis-transsendentaalsest uurimusest, mille sihiks oleks selgitada välja tunnetuse võimalikkuse tingimusi, teiselt poolt seisnes see aga hingeelu seose tunnetuses, mis on nende tingimuste poolt võimaldatud. Kuid kuna Dilthey kasutab ühesugust terminoloogiat nii selleks, et kirjeldada neid võimalikkuse tingimusi, kui ka selleks, et kirjeldada nende poolt võimaldatavat, siis võib tõsiasi, et siin on tegemist kahe erineva funktsiooniga, jääda ebaselgeks. (Vt. De Mul 2004: 188.)

<sup>107</sup> Tegemist ei ole siiski mitte millegi põhimõtteliselt uuega, vaid käsitlusega, mille lätend on Dilthey loomete alguses, kui ta Scleiermacheri eluloo uurimise käigus süvenes tema

elu ringkäiku” ka „eluks endaks” (GS, XIX, 101), mille kõige elementaarsemaks vormiks on eluühiku reaktsioon üksikule välisele ärritajale. (Vt. GS, V, 205, 373; VI, 95, 143; X, 48; XVIII, 164; XIX, 309.)

Dilthey psühholoogilises õpetuses on keskseks väiteks, et selle vastasmõju alusel toimub teadvuse faktide liigendumine kolme põhirühma – kognitiivseteks, affektiivseteks ja tahtelisteks psüühilisteks seisunditeks<sup>108</sup>. Esimeste kaudu võtame me vastu keskkonnast pärinevaid mõjutusi, teise rühma kuuluvate seisundite alusel toimub nende mõjutuste väärtustamine ja kolmandasse kuuluvate seisundite vahendusel realiseerub meie reaktsioon sedalaadi mõjutustele. Nii sõnab ta näiteks oma 1886. aastal peetud poetikale-pühendatud ettekandes „Luuleline kujutlusjõud ja hullumeelsus” järgmist: „Välismaailmast lähtuvalt kutsub ärrituste mäng esile aistingu, taju, ettekujutused; siis kogetakse tunnete mitmekesisuses nende muutuste väärtust meie isikliku elu jaoks; ja tunnete poolt äratatud tungid ja tahteaktid toimivad siis jälle väljapoole tagasi. See pidev vastastikune mõju meie isikliku elu ja miljöö vahel, milles see hingab, kannatab ja tegutseb – see on meie elu.” (GS, VI, 95.)

Antud kontseptsiooni silmas pidades saab täpsustada, millist tähendust omab Dilthey kontseptsioonis termin „teadvuse faktid”. Paistab nii, et kui ta käsitleb faktidena seda teadvuse/tegelikkuse baaskihti, mis peab andma tunnetusteoreetilistele põhjenduskäikudele viimse kinnituse, siis peavad teadvuse faktidena kvalifitseeruma eelkõige just psüühilise elu terviklikud momendid, milles selle kolm peamist komponenti on veel algupärases seoses. Terminoloogiliselt tähistab Dilthey selliseid terviklikke vaimseid seisundeid väljendiga elamused (*Erlebnisse*). Oma tunnetusteoorias peab ta selliseid teadvusenähtusi viimaste privilegeeritud rühmaks, mis kujutavad endast allikat baasilistele veendumustele, mis saavad anda lõpliku põhjenduse teistele veendumustele. Sellist põhjendamist vajavateks, niisiis mitte-baasilisteks veendumusteks olid tema arusaama kohaselt need veendumused, mis olid kujundatud hingeelu selliste nähtuste põhjal, mis olid algupärasest psüühilisest struktuurseosest abstraheritud. Viimaste „põhjendus” pidi seisnema selles, et teadvustatakse see viis, kuidas nende aluseks olevad hingeelu nähtused olid algupärasest psüühilisest tervikseosest kujunenud.

---

kaasaja looduse- ja elukäsitlustesse. Dilthey oli iseäranis inspireeritud Goethe vaadetest loodusprotsessi ja hingeelu samalaadsuse kohta, kuid leidis ajastuomaselt, et see idee on viljakas vaid siis, kui see realiseerub eriteaduslikus empiirilises uurimistöös. Tema silmis oli see aset leidnud Johannes Mülleri uurimustes. (Vt. Rodi 2003: 85–104; Lessing 1992.) 18. ja 19. sajandi vahetuse saksa natuurfilosoofiale, kui järneva aja teadusekäsituse, iseäranis psühholoogia-käsituse kujunemise tagapõhjale, osutab Jaan Valsiner. (Vt. Valsiner 2012: 79–107.)

<sup>108</sup> Hans-Ulrich Lessing märgib, et ühelt poolt paistab Dilthey sellise teadvuse käsitlusega justkui aktsepteerivat psüühiliste fenomenide traditsioonilist kolmikjaotust, millest lähtus ka Kant ja teised 18. sajandi autorid, kuid samas korrigeerib ta seda käsitlust osutusega sellele, et tegemist ei ole mitte iseseisvate „hinge võimetega”, vaid kolme küljega, mis esinevad üksteisest lahutamatult igas psüühilise elu momendis. (Vt. Lessing 1984: 206; GS, XIX, 114; vrdl. GS, V, 205–206.)

Dilthey edasise teemaarenduse lähtekohaks on tees, et mõtlemine on üks elu funktsioon teiste seas. Tolle teesi selgitamisele on pühendatud käsikiri „Elu ja tunnetus. Ühe tunnetusteoreetilise loogika ja kategooriateõpetuse visand”, mis valmis umbkaudu 1892.-1893. aastal. Avades siin oma filosoofia põhimõiste sisu kirjutab Dilthey, et elu „on seal, kus eksisteerib struktuur, mis viib ärrituselt liikumisele. See ärrituselt edasimineku ja liikumine on igalpool seotud mõne orgaanilise nähtusega. Selles struktuuris, mis viib ärrituselt liikumisele, pulsseerib justkui elu saladus.” (GS, XIX, 344; vt. ka GS, XIX, 345.) Sellel alati esineval põhialusel toimub elu kõrgemate vormide arenemine, mis seisneb struktuuri sisemise komplekskuse kasvus, mis realiseerub selle kaudu, et süsteemi komponendid diferentseeruvad või, nagu Dilthey ütleb, toimub sisemine ja väline „artikulatsioon”: „Elu artikleerib end.” See tähendab: „Vahelülid mulje ja teostatud liikumise vahel rohkenevad. Nii algus- kui ka lõppülid võtavad liitsed vormid.” (Samas.)

Niisugusest struktuuralsest seosest leiab end ka inimlik eluühik. Me kogeme kõige mitmekesisemaid väliseid mõjutusi ja reageerime eluühikuna neile samuti väga mitmekesistel viisidel. Mõtlemine on üks selliseid viise välisärritustele reageerida, mis on sellesse inimelu kogukompleksi süsteemi kätkevad. Erinevad „intellektuaalsed” funktsioonid – muljed, ettekujutused, mõtlemine – on „elu- protsessi seotud; nad teenivad eluprotsessi seost.” (Samas.) Mõtlamise funktsiooniks on olla eluseose vahendus- ja transformatsiooni-instantsiks.

Diltheyle on iseloomulik rõhutada, et olles sellisena meile kõige tuntumaks antuseks, jääb elu meile ühtlasi ka kõige ähmasemaks antuseks. See elu ähmasus seisneb võimatuses teda lõpuni uurida. Elu „olemus”, see „mis elu on, on lahendamatu mõistatus.” (GS, XIX, 346.) Ta osutab, et sellel tõsiasjal on olulised tunnetusteoreetilised konsekventsid: „Igasugune mõtestus, uurimine ja mõtlemine tõuseb esile sellest väljauurimatusest. Igasugune tunnetus juurdub selles mittekunagi täielikult tunnetatavuses. Teda saab kirjeldada. Saab esile tõsta tema iseloomulikke jooni. Saab jälgida selle erutava meloodia justkui rõhuasetust ja rütmi. Kuid ei saa lahutada elu lahti tema faktoriteks. Elu on mitteanalüüsitav. Mis ta on, seda ei saa väljendada ühegi valemi ja ühegi seletusega. Sest mõtlemine ei saa elu, milles ta esineb ja mille seoses ta eksisteerib, taha tagasi minna. Mõtlemine on elu sees ega saa niisiis selle enda taha näha. Elu jääb mõtlamise jaoks põhjani-uurimatuks, kui antus, milles mõtlemine ise esineb, mille taha ta seetõttu ei saa tagasi minna. Mõtlemine ei saa seetõttu elu taha tagasi minna, et ta on elu väljendus.” (GS, XIX, 346–347.) Kui Dilthey kirjeldab siinkohal elu „mitte-analüüsitavana”, siis peab ta silmas mitte seda, nagu oleks elu üldse tunnetamatu, vaid seda, et elu pole empiirilises tunnetuses – aga mingit muud tunnetusliiki Dilthey ei tunnista – oma viimseteks, edasiliigendamatuks elementideks lahti võetav, ja seetõttu ei ole ka võimalik see, et elu oma olemuses saaks sellistest elementidest rekonstrueerimise kaudu lõplikult seletatud. Elu lõplikku seletamist transsendentse olemusseose tunnetamise kaudu oli mõistagi taotlenud metafüüsika jõudmata küll teaduslikult aktsepteeritavatele tulemustele. Nagu eespool kõne all olnud, kätkes metafüüsikale iseloomulik tunnetuse- ja objektiivsuse-ideaal nõuet tunnetada tegelikkuse sise-



mist, s.t. kogemus- ja teadvus-transsendentset olemuslikku seost, mis implitseeris ka ettekujutust, et objektiivne tunnetus peaks andma tegelikkusest kõikehõlmava ja ammendava teadmise. Nagu öeldud, ei ole sellise sihi saavutamine Dilthey hinnangul inimesele kui lõplikule olendile jõukohane, samas usub ta, et sellise teadmise poole püüdlemine, mida ta nimetas metafüüsiliseks vajaduseks, on kätketud inimloomusesse. (Vt. GS, XIX, 357.) Juba oma peateoses väidab ta, et „metafüüsiline teadus on ajalooliselt piiratud fenomen, isiku meta-füüsiline teadvus on aga igavene.” (GS, I, 386.) Dilthey filosoofiliseks taotluseks on juhtida euroopalik mõtlemine selle ajalooliselt eksirännakult tagasi oma tõelise lätte, eheda elukogemuse juurde.

### 2.1.7. Abstraktse filosoofia kriitika

Dilthey peab kogu senise filosoofia üheks peamiseks puuduseks ja selles esinenud eksituste üheks üldisemaks allikaks asjaolu, et selles ei ole järgitud filosoofia teist põhiprintsiipi või ei ole oldud selle järgimises piisavalt järjekindlad. Seetõttu on püütud toetuda mitte teadvuse faktide kogu mitmekesisuse elavale terviklikkusele, vaid üksnes mõnele osale sellest, samal ajal abstraheerudes ülejäänutest kui irrelevantsetest. Valdavalt on senises filosoofias niisuguste privilegeeritud teadvusefaktide sfäärina käsitletud kognitiivseid teadvusseisundeid. Dilthey tähistab neid üldnimetusega ettekujutus, viimane hõlmas aga selliseid teadvusevorme nagu aistingud, tajud, mälestused, mõisted, väited, järeldused jms. Ta väidab, et just nendele on toetutud, kui otsiti meie maailmamõistmisele põhjendusi, seevastu kui teistlaadi teadvusefakte – nagu inimliku tahte- ja tundeelu faktid – on käsitatud selle sihi saavutamise seisukohalt tähendusetutena.

Nagu Dilthey eespool analüüsitud metafüüsika-käsitlusest ilmneb, oli metafüüsika peasuunale tema arvates iseloomulik, et kognitiivsete teadvusseisundite seast tõstis see teadvuse faktide sellise privilegeeritud sfäärina esile just abstraktses mõtlemises kujundatud üldmõisteid, kuivõrd pidas seda tunnetusallikat võimaliseks transsendeerima teadvuse faktide sfääri ja leidma teadvus-välise maailma sisemist olemuslikku seost. Ta osutab, et metafüüsilise tunnetusega on olnud lahutamatult seotud püüe esitada maailma loogilises seoses, samastades seejuures loogilisi aluseid reaalarustega. „Kuid tõelise, loomulikult tugeva inimese elutunne ja temas antud maailma sisu ei lase end ammendada ühe üldise teaduse loogilises seoses.” (GS, I, 395.) Dilthey arusaamist mööda on just vastuolu metafüüsika tunnetusviisi loomuse ja tegelikkuse mitmekesisuse vahel selleks tõsiasjaks, mis viis metafüüsika antinoomiatesse. Eespool osutatud käsi- kirjas „Elu ja tunnetus” rõhutab ta, et see „tahamindamatus”, *Unhintergebarkeit*, mida me elu tunnetades kogeme, implitseerib seda, et „seos elus ei ole tagasiivi-dav loogilistele ühendustele.” (GS, XIX, 347.) Maailma käsitus ratsionalistlikus metafüüsikas, kus eeldati, et maailma-printsiip ja tunnetava aru vormid on identsed, osutub seega hüpertrofeerimiseks: „Intellekt, see üleminev, vaid elu vaheruumides esinev funktsioon tegi iseenda kogu universumi printsiibiks. Enda kategooriates nägi ta tegelikkuse vorme.” (GS, XIX, 348.) See pretensioon on tunnetusteoreetiliselt õigustamatu ning filosoofia kui tunnetus-

teooria seisukohalt ei saa metafüüsika seetõttu õigustatult pretendeerida niisuguse distsipliini staatusele, mis suudaks anda aluspõhja teaduslikule teadmisele.

Dilthey asub aga seisukohale, et abstraktseks on jäänud ka tema kaasaja peavoolu tunnetusteooria oma mõlemas peamises suunas – nii empiristlikus, kui ka kantiaanlikus. Ta mõnab, et neis mõlemas aktsepteeriti küll enamasti fenomenalsuse printsiipi ja eitati kogemus-transsendentse tunnetuse võimalikkust, kuid tunnetuse võimalikkuse tingimusi uurides keskenduti peaaegu eranditult sellistele „ettekujutus-pärastele” teadvuse faktidele nagu aistingud, tajud, mõisted, väited jne., abstraherides need inimliku tahte- ja tundeelu teadvusfaktidest, mida käsitati teisejärguliste ja irrelevantsetena. Sellist, nagu ta seda iseloomustas, „intellektualistlikult” piiratud tunnetusekäsitust silmas pidades rõhutab Dilthey oma peateose eessõnas, et „senine tunnetusteooria, nii empiristlik kui ka Kanti oma, seletab kogemust ja tunnetust lähtudes pelgalt ettekujutuse juurde kuuluvast asjadeseisust. Selle tunnetussubjekti soontes, mille konstrueerisid Locke, Hume ja Kant, voolas mitte tegelik veri, vaid mõistuse kui pelga mõttegevuse lahjendatud mahl.” (GS, I, XVIII.)

Dilthey osutab ka sellele, et kuigi tunnetusteooria peavool nägi kaasajal sarnaselt temale enda ülesannet selles, et arendada vahelülisid, mis seoksid omavahel teadvuse tervikfaktid, kui teadusliku põhjenduse baasi, ja üksikute teaduste kõige üldisemad mõisted ning väited, et viimaseid selle abil verifitseerida, käsitles see niisuguste vahelülidena üksnes elemente, mis olid pärit hingeelu totaalsusest kunstlikult isoleeritud „intellektuaalsest” küljest.

Oma kaasaja filosoofia niisuguse ühekülgse põhjust näeb Dilthey selles, et inimtunnetuse tingimusi uurides lähtuti vaid ühest eriteaduste rühmast – loodusteadustest – ja selles käsitletavate faktide loomusest, kuna loodusteaduslikus tunnetust peeti inimtunnetuse kõige täiuslikumaks avalduseks. Nagu eelnevalt kõneks olnud on ta seisukohal, et loodusteaduslik tunnetus toetubki abstraktsioonile – välise kogemuse ja seda võimalikuks tegevate tunnetustingimuste abstraherimisele hingeelu tervikseosest. Niisugune abstraktsioon on õigustatud, kui võrd tänu sellele on saanud võimalikuks loodusteaduste suur võidukäik. Viimane on aga varjutanud asjaolu, et siin on üldse tegemist abstraktsiooniga. Antud asjaolust tulenevalt konstrueeriti teadvuse kärbitud mõiste – selle asemel, et võtta lähtekohaks teadvus tervikuna, nagu see on primaarselt antud, ja käsitleda loodusteaduslike faktide loomust teadvuse faktide totaalsuse kontekstis. „Objekti meelevaldne piiramine kahjustas eeldusi ja väärad eeldused kõndistasid objekti, mis moodustab nende teaduste seose tegeliku loomuse.” (GS, XIX, 78.)

Seda poleemilist tagapõhja tuleks silmas pidada mõistmaks Dilthey sõnu, millega ta oma peateose eessõnas kirjeldab tema poolt kasutatava meetodi üldpõhimõtteid: „iga kaasaegse abstraktse, teadusliku mõtlemise koostisosa seostan ma kogu inimloomusega, nagu seda osutab kogemus, keele ja ajaloo uurimine. Ja nii ilmneb, et meie tegelikkusepildi ja tegelikkuse tunnetamise kõige tähtsamad koostisosad, nagu isiksuslik eluühik, välismaailm, teised inividid väljaspool meid, nende elu ajas ja nende vastastikkune mõju – neid kõiki saab seletada lähtudes sellest terviklikust inimloomusest, mille reaalse eluprotsessi eri-

nevateks külgedeks on tahtmine, tundmine ja ettekujutamine. Mitte meie tunnetusvõime tardunud *a priori* eeldamine, vaid ainsana arengulugu, mis lähtub meie olemuse totaalsusest, saab vastata küsimustele, mida me oleme esitanud filosoofiale.” (GS, I, XVIII–XIX.)

### 2.1.8. Filosoofia kui enesemõtestus

Tõstmaks selgemini esile erinevust domineeriva tunnetusteooria ja oma kontseptsiooni vahel filosoofiast kui üldisest aluspõhja andvast teadusest toob Dilthey viimase tähistamiseks sisse termini enesemõtestus, *Selbstbesinnung*. Vastandina „intellektualistlikult” piiratud tunnetusteooriale tuli enesemõtestusel teadlikult ja metoodiliselt lähtuda teadvuse faktide totaalsusest. Dilthey veendumuse kohaselt pidi sellel, tänu õigele lähtekohale, tekkima võimalus mitte üksnes mõista paremini teoreetilise teadmise põhjendus-struktuuri, vaid kujundada välja põhialus ka praktilis-normatiivsetele teadustele, mille põhjendamise ülesandega ei olnud peavoolu tunnetusteooria tema hinnangul hakkama saanud. „Enesemõtestuseks võiks nimetada seda teadvuse faktide kogu koosseisu ja seose analüüsi, mis võimaldab kujundada teaduste seose aluspõhja; enesemõtestus, vastandina tunnetusteooriale. Sest enesemõtestus leiab teadvuse faktide seoses aluspõhja niihästi tegevusele, kui ka mõtlemisele. See otsib tingimusi, mis annavad evidentsi väidetele tegelikkuse kohta, kuid niisamuti ka tingimusi, mis annavad erinevalt tõesusest õigsuse (märgistav väljend) tahte ja selle reeglitele, tundeelust rääkimatagi. Nendele tingimustele allub kõik: sisud, tunded, tunded. Sellel enesemõtestusel tuleb /--/ justkui avada (*blosszulegen*) vundament, mis kannab teaduste hoonet.” (GS, XIX, 79.)

Niisiis, fundatsionalismile iseloomulikult käsitleb Dilthey teadust millegi hoonelaadsena ning kui selline metafoor on õigustatud, siis peab teadusel mõistagi ka vundament olema. Tolle vundamendi rajamine ja kindlustamine olekski filosoofia ülesanne. Niisuguseks vundamendi algelementideks pidid tema arusaama kohaselt olema baasilised teadvusfaktid, mis mõistagi alluvad teadvuse tingimustele. Seega võis ta filosoofiat määratleda ka kui teadust, mis käsitleb teadvusesse kätketud tingimusi, mis kujundavad meie võimalusi midagi teada ja õigustada erinevaid toimimise viise. Oluline on selle juures, et hõlmatud oleks kogu teadvuse faktide totaalsus ja tingimused, mis selle totaalsuse üle valitsevad.

Tema ettekujutuse kohaselt pidi filosoofilisel põhjendusel olema mitmetasandiline struktuur. Esimese, fundamentaaltasandi moodustaks enesemõtestus, mille ülesandeks oleks teha hõlmava teadvuseanalüüsi – või teisiti üteldes: eluseose analüüsi – alusel kindlaks tunnetuse baaselemendid, mis moodustaksid siis kindlalt põhjendatud aluse teadmise edasisele ülesehitusele. Sellele pidi järgnema loogika, mille ülesandeks oleks välja töötada reeglistik ja meetod, mis tagaksid, et konkreetne eriteaduslik uurimustöö saaks toetuda kindlalt põhjendatud alusele, mis tagaks selle tulemustele objektiivse kehtivuse, s.t. üldkehtiva põhjenduse, et need esitavad reaalsust tõeselt.

Nagu öeldud oli Dilthey seisukohal, et eespool osutatud nõudeid järgides on enesemõtestus suuteline looma aluspõhja, mis võimaldaks põhjendada mitte üksnes deskriptiivseid, vaid ka väärtustavaid ja normatiivseid väiteid ning ületama nii lõhe teoreetilise ja praktilise filosoofia vahel. (Vt. GS, X, 13–14; GS, XIX, 304–305.) Oma 1890. aastal peetud eetika-loengus märgib ta, et praktiline filosoofia on ajaloos pärvinud kord suuremat, kord tagasihoidlikumat huvi. Kuid kaasajal on vajadus selle järele erakordselt tungiv, kuna valitseb suur ebakindlus inimtegevuse printsiipide suhtes. (Vt. GS, X, 14.)

Ta osutab, et see kaasajale iseloomulik olukord on kujunenud väga mitmekeelsete protsesside mõjul. Osa neist said alguse juba reformatsiooniga, mis koos uue arusaamisega religioossusest tõi endaga kaasa ka käsituse indiviidi suhtelisest autonoomsusest kiriku suhtes. Seejärel töötati idee indiviidi vabadusest läbi uusaegses filosoofias Hugo de Grooti, Voltaire'i, Rousseau, Kanti ja Fichte poolt. Dilthey märgib, et selle tulemusena on tohutult kasvanud teadlikkus indiviidi õigustest, mis on loonud aluse selleks, et nõuda ühiskonna sellist ümberkujundamist, kus need õigused oleksid tagatud. (Vt. GS, II, 244; GS, VIII, 192.)

Teist laadi muutused tulenesid empiiriliste teaduste arengust. Ühelt poolt õhnestas see religiooni, religioosse moraali ja metafüüsika mõju Euroopa vaimulmale tuues endaga kaasa loobumise taotlusest tunnetada transtsendentset ja orienteerides inimvaimu otsima tõde ja ideaale üksnes siinpoolisusest. (Vt. GS, VIII, 190–191; GS, X, 16.) Teiselt poolt laienes meetodi, mida kasutati empiirilistes loodusteadustes, nimelt mehhanistlik-atomistlik käsitusviisi, rakendusala, nagu öeldud, ka inimese- ja ühiskonna-käsitlusele. Dilthey kaasajaks oli see viinud inimese-käsitlusele, mis rõhutas inimese ühisosa loomariigiga. Inimvaim taandus sellise käsitluse raames pelgaks epifenomeniks bioloogilises masinavärgis. (Vt. GS, II, 244; X, 14; XIX, 303.) Ühiskonnaelu hakati käsitama lähtudes ideest, et see põhineb lepingule, mille osapoolteks on abstraktsed individid kui sotsiaalsed aatomid, kes sõlmivad selle lepingu juhindudes oma (osalt animaalsest) vajadustest ja ratsionaalsetest printsiipidest. Niisugustest abstraktsetest individidest peaks lepingu kaudu konstrueerima riik kui poliitiline mehhanism, mis põhineb ühiskonnaelu seadustele, mis on põhimõtteliselt sarnased loodusseadustele. (Vt. GS, XIX, 303.) Sellised voolud nagu positivism ja marksism väitsid, et tänu ühiskonnateaduse arenemisele avaneb võimalus korraldada ühiskond ümber teaduslikul alusel ja allutada see kesksele teaduslikule juhtimisele. (Vt. GS, I, 84; X, 15.)

Dilthey tõstab esile ka asjaolu, et loodusteaduste areng on andnud tõuke tööstuse, viimane omakord kaubanduse arenemisele. Selle käigus on toimunud nihked ühiskonna sotsiaalses struktuuris. Esile on kerkinud uued jõud, kõigepealt kodanlus kui kasvav majanduslik jõud, seejärel töötavad klassid. Mõlemad nõuavad ühiskonna sellist ümberkorraldamist, mis vastaks nende huvidele. (Vt. GS, I, 83; VIII, 192; X, 14.)

Nende sotsiaal-majanduslike muutustega on kaasas käinud nende teoreetiline mõtestamine liberaalsetes ja sotsialistlikes teooriates, mis toetuvad Dilthey silmis aga kõik nn loomulikule süsteemile. Need teooriad on saanud aluseks ka vastavatele poliitilistele praktikatele. Kodanlus nõudis ühelt poolt esindatust

poliitilise võimu teostamises ning saavutas selle uusaegsetes kodanlikes revolutsioonides. Teiselt poolt aga vabakaubandust piiravate tõkete kaotamist, mis on Dilthey sõnul toonud endaga kaasa „hirmuäratava” kapitalismi, mida ta võrdleb „bestiaga, millel on tuhat silma ja kombitsat, kuid puudub südametunistus, ja mis võib pöörduda kuhu tahes.” (GS, II, 245.) Sotsialistlike teooriate kaudu oma olukorrast ja huvidest teadlikuks saanud, üle riigipiiride organiseerunud töötavad klassid nõuavad lisaks poliitilisele esindatusele ka oma majandusliku olukorra parandamist. Õiglane ühiskond ei ole tolle poliitilise suuna silmis võimalik ilma selleta, et oleks ümber korraldatud olemasolevad omandi, pärandus ja perekonna suhted. (Vt. GS, X, 16.) Niisuguseid püüdlusi tajusid teised ühiskonnaosad ohuna enda julgeolekule. (Vt. GS, I, 84.) Ja loomulikult olid olemas ka jõud, kes soovisid olemasolevat olukorda säilitada ja püüdsid seista vastu neile nii mitmelt poolt esile kerkivatele taotlustele ühiskonnaaelu põhjalikult ümber korraldada. (Vt. GS, XIX, 304.)

Dilthey hinnangul oli kirjeldatud suundumuste mõjul kaasajal iseäranis võimendunud modernsele maailmale iseloomulik pidetuse ja vastuolude kogemus. Metafüüsika-järgsel ajastul oodati teadmist, mis aitaks neid vastuolusid lahendada, mõistagi eriteadustelt ja teaduslikult maailmavaatelt. Tema veendumuse kohaselt oli loomulik süsteem aga, nagu öeldud, tõhusaks relvaks vaid sel puhul, kui taotluseks oli vana korra hävitamine. Seevastu jäi see võimetuks siis, kui tuli hakata uut ühiskonnakorraldust looma. Ta osutab kaasaja iseloomulikule vastuolule – ühelt poolt kasvab tohutu kiirusega teaduslike teadmiste maht ning see teadmine leiab üha enam rakendamist üha enamates inimtegevuse valdkondades, teiselt poolt on aga kaasaeg üha enam ebakindel selle tegevuse, inimelu viimsete väärtuste ja sihi suhtes. (Vt. GS, VIII, 193–194.) Eel-modernne ajastu tema arvates midagi niisugust ei tundnud, kuna selle kindlus inimelu ülimate väärtustes ja sihis toetus religioossetele dogmadele ja nende metafüüsilistele põhjendustele. Nüüd oli teaduste progress need toed hävitanud, pakkumata asemele midagi muud. Seda vastuolu kirjeldab Dilthey traagilisusena, mis iseloomustab tema kaasaega. (Vt. GS, VIII, 194, XIX, 356–359.)

### 2.1.9. Enesemõtestus ja eriteadused

Paistab nii, et kuni oma hilise loomeperioodini, on Dilthey olnud seisukohal, et filosoofiline enesemõtestus saab lootusrikkalt pretendeerida sellele, et leida tunnustust teadusmaailma legitiimse osana, kui sel on eriteadustele pakkuda midagi nende jaoks hädavajalikku, nimelt põhjenduse ja kindluse selle kohta, esiteks, et nende väited saavad põhimõtteliselt omada reaalsus-sisu, teiseks, et nende väited võivad põhimõtteliselt saavutada tõesuse, kolmandaks, et nende väited on üldkehtivalt põhjendatavad, ja neljandaks, et nende väited saavad põhimõtteliselt moodustada ühtse süstemaatilise seose. Ehkki Dilthey ise oma varasemates töödes sellist formuleeringut ei kasutanud, võiks eelöeldu põhjal ja tema probleeminägemisega põhiosas kooskõlla jäädes väita, et kolme esimesena nimetatud ülesannet võib kokku koondada eesmärgiks näidata, kas ja mis tähenduses on võimalik objektiivne teaduslik teadmine.

Nagu öeldud, on ta oma varasemal loomeperioodil seisukohal, et viimati nimetatud sihi saavutamiseks tuleb filosoofilisel enesemõtestusel selgitada eriteaduste mõistetähendusi ja verifitseerida nende väiteid nagu ka viimaste kujundamiseks kasutatud mõttevorme selle teadmise abiga, mida see fundamentaal-filosoofia ammutab viimse tahamindamatu tegelikkuse enda, s.t. teadvuse faktide tervikseose ehk elu kogemusest. Breslau-käsikirjas kirjeldab ta seda vahetõde järgmiselt: „Mis on niisiis üksiku teaduse seisukohalt viimse instantsi tõde, aksioom, see on, kui midagi, mis on varustatud evidentsiga, selle hõlmava kogemusteaduse jaoks teadvuse fakt, mis astub teadvuse liigenduse seosesse ja saab ehk selles seoses selgitatud, võib-olla kogeb aga selles veel edasist psühholoogilist liigendamist. Kui ma käsitlen aksioomi, niivõrd kui see jagab oma evidentsi osaks teistele lausetele, mis on sellest tuletatud /--/, siis kujutab see aksioom endast minu jaoks viimse instantsi tõde; see on seisukoht, millelt üksikteadustele seatakse aluseks nende aksioomid ja neist arendatakse nende teaduste süsteemid. Kui ma aga käsitlen seda evidentsi selles seoses, milles see on algupäraselt antud, teadvuse faktide seoses, siis astun ma üldlause kogemusteaduse seisukohale, mille objektiks on teadvuse faktide seos.” (GS, XIX, 82.)

Filosoofilise enesemõtestuse teiseks teeneks eriteadustele pidi Dilthey silmis olema nende mitmekesisuse korrastamine ühtsesse süsteemi. Ta usub, et teadvuse faktide faktiline seos saab anda loomupärase printsiibi, millele toetudes on võimalik kujundada eriteadused ühtseks süsteemiks. See omakorda pidi tema lootuse kohaselt andma aluse nende viljakale koostööle, loomupärasele interdistsiplinaarsusele, nagu seda võiks iseloomustada kui kasutada tänapäevaseid termineid. Eriteaduste koostöö ühtse süsteemi raames looks aga tingimused selleks, et teadused võiksid tulemusrikkalt mõjutada elu ja ühiskonda.

Käsitlemaks Dilthey enda teadusteooriat ajalooliselt, tuleb silmas pidada, et seoses relatiivsusteooria ja kvantmehhaanika tekkimisega, hakkasid füüsikas, mida oli induktiiv-verifikatsioonistlikus teadusekäsituses peetud selleks teadusharuks, kus teaduse idee realiseerub eeldatavasti kõige täiuslikumal kujul, olulist rolli mängima seisukohad, mida põhimõtteliselt ei saanud vahetuses vaatluses verifitseerida. See muutus oli üheks asjaoluks, mille tõttu hakkas 20. sajandil teadlaskonnas aegamisi domineerima uus ettekujutus sellest, mida tähendab teha teadust. Seda uut ettekujutust nimetab Holm Tetens, nagu öeldud, deduktiiv/induktiiv-hüpotetistlikule teaduse-mudeliks<sup>109</sup>. Ehkki see nihe ettekujutuses teadusest, mida võiks kirjeldada üleminekuna induktiiv-verifikatsioonistlikult

<sup>109</sup> Viimase kohaselt seisneb teaduse tegemine selles, et esitada tegelikkuse kohta hüpooteetilisi teoreetilisi väiteid, mis käsitlevad ühest küljest veel mitte vaadeldud või ka üldse mitte-vaadeldavate objektide omadusi ja suhteid, teisest küljest kirjeldavad aga seaduspärasusi, millele vastavalt käituvad nii vaadeldavad kui ka mitte-vaadeldavad objektid. Seadusformuleeringud ja teoreetilised väited mitte-vaadeldavate objektide kohta ei ole kunagi lõplikult verifitseeritavad, vaid üksnes empiirilistelt kontrollitavad selle kaudu, et teoreetilistest seadusformuleeringutest/väidetest mittevaadeldavate teoreetiliste objektide kohta tuletatakse deduktiivselt singulaarseid vaatlusväiteid. Kui viimased osutuvad tajutu põhjal tõeks, siis toetavad või kinnitavad nad teoreetilisi väiteid, kuid ei saa neid kunagi verifitseerida. Kui nad osutuvad aga vääraks, siis tuleb korrigeerida neid teoreetilisi väiteid, kust nad on tuletatud. (Vt. Tetens 1999: 1767; Detel 2007c: 108.)

teaduse modelilt deduktiiv/induktiiv-hüpotetistlikule modelile, mille etaloniks saavad kvantmehhaanika ja relatiivsusteooria, hakkas teaduses tunnustust leidma juba ajal, kuhu langes Dilthey viimane loomeperiood, jäi tollal domineerivaks ettekujutuseks teaduslikust tunnetusest siiski veel induktiiv-verifikatsioonistlik mudel. Kui Dilthey lükkab tagasi metafüüsika pretensiooni teaduslikusele ning vastandab sellele enesemõtestuse kui teadustesüsteemi ontoloogilisepistemoloogilise alusteaduse, siis toetub ta just sellisele arusaamisele teaduse loomusest, mis toetus viimati mainitud modelile. Oma väitekirja järgmistes osades soovin aga näidata, et Dilthey kirjatöodes võib täheldada seda, kuidas teadusliku uurimistöö analüüs – mida tema teostas mitte niivõrd loodusteaduste, kui eelkõige just humanitaarteaduse vallas – viis ka teda tulemustele, mis olid vastuolus valitseva induktiiv-verifikatsioonistliku ning kooskõlas pigem deduktiiv/induktiiv-hüpotetistlikule modeliga.

### **2.1.10. Enesemõtestus ja vaimuteadused**

Nagu juba osutatud, keskendub Dilthey teadusfilosoofia kogu eriteaduste paljususest just vaimuteadustele ja peab eriteaduslikule tunnetusele „aluspõhja” luues silmas eelkõige nende teaduste vajadusi. Otsust, et filosoofiline uurimistöö tuleks fokusseerida just nimelt sellele eriteaduste rühmale, põhjendab ta sellega, et senine tunnetusteooria ja teadusfilosoofia olid keskendunud peaaegu eranditult tolle tunnetuse tingimuste analüüsile, mis oli aset leidnud loodusteaduste raames. Kuid Dilthey on veendunud, et püüe ekstrapoleerida niisuguse „loodusteaduste filosoofia” tulemusi muutmatul kujul vaimuteadustele, nagu see oli toimunud 17. ja 18. sajandil nn „loomuliku süsteemi” raames või toimus kaasajal positivistlikus sotsioloogias, ei ole õigustatud. Ta lähtub seejuures eeldusest, et, esiteks, on tunnetustingimused loodusteadustes teistsugused kui vaimuteadustes, teiseks, pole mitte kõik loodustunnetuse meetodid vaimuteadustes rakendatavad ja, kolmandaks, on vaimuteadustes loodusteadustest erinev see viis, kuidas uurimistulemused siin üksteisest sõltuvad, millest tulenevalt on ka vahekord erinevate vaimuteaduste vahel teistsugune kui üksikute loodusteaduste suhe üksteisega. (Vt. GS, I, 119–120; vt. selle kohta Lessing 2001: 167.) Nagu öeldud oli Dilthey seisukohal, et vaimuteadusliku uurimuse jaoks eripäraseid tunnetustingimusi ei ole seni veel filosoofiliselt analüüsitud ning see pärsib nii vaimuteadustes arendatavat uurimistööd, kui ka nende teaduste võimet mõjutada elu ja ühiskonda. Tolle puudujäägi korvamine oli seetõttu tema silmis kaasaegse filosoofia aktuaalne ülesanne, mille lahendamisele ta soovib anda oma panuse. Oma peateoses deklareerib Dilthey, et tema vaimuteaduste-filosoofiat võiks nimetada ka „ajaloolise mõistuse kriitikaks, s.t. kriitikaks, mis käsitleb inimese võimet tunnetada iseennast ja enda poolt loodud ühiskonda ja ajalugu.” (GS, I, 116.)

Selle senine esitus võib aga jätta mulje, nagu pidanuks vaimuteaduste-filosoofia roll seisnema selles, et toimida nende teaduste süsteemi abidistsipliinina, ja selle staatus antud süsteemi liikmena on legitiimne üksnes niivõrd, kui see suudab ka tegelikult täita mõnd eriteaduste vajadusi rahuldavat funktsiooni.

Tuletan siiski meelde, et ehkki Dilthey varasema loomeperioodi keskmes oli tõepoolest valdavalt just vaimuteaduste aluspõhja ja nende autonoomsuse teema, ei taandunud tema poolt kavandatud inimeksistentsi filosoofiline enesemõtestus siiski kunagi üksnes sellele ülesandele. See kujutab endast hoopis suurema haardega kava, mille jaoks vaimuteadused olid pigem vahendiks kui eesmärgiks omaette. Eriteaduslikud distsipliinid saavad anda oma panuse inimeksistentsi enesemõtestusse vaid niivõrd, kui nende uurimistulemused seostuvad üksteisega üheks terviktunnetuseks. Sellise ühtse süsteemi väljakujundamine ei ole aga mitte ühegi eriteaduse, vaid just filosoofia kui teaduslikule tunnetusele üldist aluspõhja andva teaduse rolliks. Seega oli Dilthey seisukohal, et eriteadused saavad üht oma olulist kultuurilist rolli täita üksnes filosoofia vahendusel. Seostades eriteaduslike uurimuste tulemusi nendele loomupärasesse süsteemi, on filosoofial võimalik aidata inimestel mõista seda, kes nad on ja peaksid olema, et ennast enda loomusele kohaselt teostada.

Sedalaadi teemaarendused, mis esinesid, nagu öeldud, juba tema tudengipõlve päevikumärkmetes, omandasid taas suurema osakaalu just Dilthey hilisemates töedes alates 1890-ndatest aastatest. Näitena võib osutada kirjutisele, mis on avaldatud pealkirja all „Ülevaade minu süsteemist” (vt. GS, VIII, 176–184) ja mis kujutab endast aastatel 1897–1898 kirjutatud visandit Diltheyd ennast käsitlevale peatükile Überwegi kaasaja filosoofia ajaloos. Selles sõnastab ta filosoofia olemuse ja funktsiooni inimeksistentsi jaoks järgmiselt. „Ühtne inimene avaldab end vastavalt oma struktuurile erinevates elusfäärides; tema ühtne olemus väljendab end tegelikkusetunnetuses, väärtusmääratluses, eesmärgiseadmises. Teadused liituvad selle mitmekesise tegevusega, kuid teadvustus, mis eksisteerib nendes seostes, peab fikseerima nende keskel seose. Filosoofia on just meie totaalsuse, mille hämarustest on esile tulnud kõik suured vaimsed manifestatsioonid, tõstmine enda ühtsuse ja seega enda kõigi avalduste seose teadvustamiseni. Filosoofia on maailmast rõõmu tundva, mõtte jõus iseseisva eksistentsi ja toimimise vahend. Selle esimeseks tunnuseks on seega niisuguse seose ja seega elu teadvustatud ühtsuse saavutamine. Filosoofia materjaliks on üksikteadused, selle printsibiiks on mõtlemise autonoomia, ainuüksi filosoofias saab end teoks teha inimlik püüdlus vabaduse järele mõistustegevuses, seega subjekti autonoomia järele.” (GS, VIII, 176.)

Selle iseloomustuse juures torkab silma, et kui filosoofia seab enda sihiks kujundada välja inimeksistentsi enesemõtestus, teadvustada meile meie loomust ning kujundada inimene ühtseks ja autonoomseks subjektiks (valgustatud isikuks Kanti mõttes), siis on materjaliks selle tarvis eelkõige eriteadused. Dilthey paistab enesestmõistetavalt lähtuvat modernistlikust eeldusest, et erinevad inimlikud eluavaldused on kõige täpsemalt, sügavamalt ja ammendavamalt mõistetavad just teaduslike vahendite abil.

Kuid tema vaated on siinkohal teinud läbi muutusi. Algne stsientistlik hoiak lõdvenes Dilthey hilisemal loomeperioodil, kus ta tunnustas mitte üksnes näiteks kunstiteadust, vaid teaduse kõrval ka kunsti ennast inimeksistentsi autonoomse mõtestusviisina, mida filosoofiline enesemõtestus peaks samuti püüdma integreerida inimeksistentsi tingimuste koguteadvustusse.



Käesoleva uurimuse seisukohalt on oluline rõhutada ka seda, et vaimuteadusliku teadmise filosoofiline põhjendamine ja nendes teadustes saavutatud uurimistulemuste sidumine loomupärasesse süsteemi ei olnud Dilthey silmis kunagi eesmärgiks omaette, vaid lõpuks siiski üksnes vahendid selleks, et inimkond võiks vaimuteaduste tunnetusedu abil omandada võime optimeerivalt sekunda ühiskondlikesse protsessidesse ja ajaloo käiku.

## **2.2. Vaimuteaduste teooria Wilhelm Dilthey varasemas loomeperioodis ja objektiivsuse teema selles**

Esimese peatüki teises osas kavatsen käsitleda seda, kuidas konkretiseerub Dilthey varasema loomeperioodi üldine filosoofia-käsitlus tema vaimuteaduste-teooriaks ning millisel kujul kerkib viimases esile probleem, kuivõrd on tunnetusteoreetiliselt õigustatav reaalsus-sisuga, tõese ja üldkehtivalt põhjendatava tunnetuse võimalikkus. Nagu öeldud võiks nende tunnustega määratleda objektiivse teadmise käibel oleva mõiste seda osa, mida ta peab tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks<sup>110</sup>.

Dilthey deklareerib oma peateoses, et selle peamiseks taotluseks on anda vaimuteadustele tunnetusteoreetiline aluspõhi ning muidugi põhjendada väidet, et niisuguse aluspõhja väljakujundamine on nende teaduste edasise arengu jaoks vajalik. Eespool sai juba osutatud sellele, et selle tegelikku sisu silmas pidades oleks täpsem kasutada nimetust ontoloogilis-tunnetusteoreetiline aluspõhi. Väidan, et kuigi Dilthey seda otsesõnu esile ei ole tõstnud, kätkeb see taotlus endas ka sihti selgitada, mis tähenduses ja millistes piirides võiksid vaimuteadused õigustatult pretendeerida sellele, et nende uurimistulemused kujutavad endast objektiivset teadmist.

Tähistades uuritavat objekti terminiga „vaimuteadused” kasutas Dilthey väljendit, mida tollel ajal tarvitati veel üsna erinevates tähendustes<sup>111</sup>. Seetõttu tuli tal enne, kui ta sai asuda oma vaimuteaduste-teooria põhiülesande juurde, selgitada vaimuteaduste mõistet ja struktuuri, põhjendada vaimuteaduste ja loodusteaduste eristamist üksteisest, esitada ülevaade vaimuteaduste nomenklatuurist ja seosest üksteisega. (Vt. GS, I, 4.) Just nende teemade ülevaatlile valgustamisele ongi pühendatud minu töö käesolev osa.

---

<sup>110</sup> Kõige ulatuslikumaks allikaks selle kohta, millised on Dilthey vaated antud teemale kõne all oleval ajal, on esimene raamat tema peateosest. Sellega liituvad hilisemad kirjutised, milles ta arendab oma peateoses esitatud teooriavisandit edasi käsitledes antud teooria üksikuid aspekte – eelkõige artikkel „Ideed kirjeldava ja lahtiliigendava psühholoogia kohta” (1894) ning käsikiri „Võrdleva psühholoogia kohta” (1895/96).

<sup>111</sup> Ülevaate sellest tähendusmitmekesisusest võib leida näiteks Ulrich Dierse tööst. (Vt. Dierse 2003.)

### 2.2.1. Vaimuteaduste mõiste ja nende eristamine loodusteadustest

Dilthey käsitleb oma peateoses ka küsimust, milline peaks olema lähenemisviis, et jõuda selle ülesande lahenduseni. Oma teadusteoreetilist lähenemisviisi iseloomustab ta kõige üldisemas plaanis kui empiirilist meetodit, vastandades selle aga samas tollele menetlusviisile, mida tema hinnangul olid sagedasti viljelenud „niinimetatud positivistid”. Kõne all olev empiiriline meetod seisneb siinkohal taotluses tunnustada teadusi sellisena, milliseks nad olid käesolevaks ajaks ajalooliselt kujunenud, ning käsitleda „ajaloolis-kriitiliselt” neis faktiliselt raketatavaid uurimismeetodeid ja nende abil saavutatud tulemusi. Positivistid tegesid Dilthey sõnul seevastu sellega, et „meisterdada” teaduste süsteemi sellisena, nagu see nende ettekujutuse kohaselt oleks pidanud välja nägema. Ta rõhutab, et seejuures lähtuti sellisest käsitusest teaduslikkuse kohta, mille nad olid välja kujundanud loodusteaduste eeskujul. Vaimuteadusi niisuguse teadusideaaliga mõttes eitasid nad seda, et näiteks olemasolev ajalooteadus, aga ka need teadused, mis käsitlesid imperatiive, võiksid üldse pretendeerida teaduste nimele. (Vt. GS, I, 5; vrdl. GS, I, 23–24.)

Dilthey seevastu lähtub tõdemusest, et seda vaimsete faktide kogumit, mida oli tavapärast kokku koondatud üldnimetuse teadus alla, jaotatakse niisama üldiselt kaheks pooleks – ühte poolt nimetatakse loodusteadusteks, teisel aga puudus veel üldiselt tunnustatud nimetus. Kõrvuti nimetusega „vaimuteadused” olid kasutusel veel sellised nimetused nagu „ühiskonnateadused”, „kultuuriteadused”, „teadused inimesest, ajaloost ja ühiskonnast” jt. Kõigil nendel nimetustel oli Dilthey silmis üks ühine puudus – nad on tähistatava valdkonna jaoks liiga kitsad. Ta ütleb end eelistavat nimetust „vaimuteadused” üksnes kui „kõige vähem ebakohast”, kuivõrd see vähemasti „märgib kohaselt kesket faktidevaldkonda”, millega need teadused tegelevad. (Vt. GS, I, 5–6.)

Ta iseloomustab vaimuteadusi esmalt kui „teaduste tervikut, mille objektiks on ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus”. (GS, I, 4.) Samas ta rõhutab siiski, et antud iseloomustus on esialgne, kuna see piiritleb vaimuteadusi loodusteadustest üksnes erinevuse kaudu, mis eristab teineteisest kummagi teadusterühma poolt uuritavaid objekte. Niisugust määratlemiseviisi tuli Dilthey veendumuse kohaselt tunnetusteoreetiliselt süvendada ning seda sellega, et tuua esile ka erinevusi tunnetusviisides, mille kaudu on need erinevat liiki objektid meile käsitatavad, ning analüüsida tingimusi, millest sõltub nende tunnetusviiside saavutusvõime. (Vt. GS, V, 248.) Kava kohaselt pidi vaimuteaduste esialgse määratluse selline tunnetusteoreetiline süvendamine leidma aset samm-sammult ning saavutama oma lõpliku kuju alles teose lõpus. (Vt. GS, I, 4, 9.) Paraku jäi teos lõpule viimata. Kuid küllalt palju vastava suunitlusega tunnetusteoreetilisi märkusi leidub ka teose valminud osades. Kuigi Dilthey seda tunnetusteoreetilisest analüüsist eraldi välja ei too, täpsustab ta tegelikult viimasega paralleelselt pidevalt ka vaimuteadustes uuritavate objektide ontoloogilist iseloomustust, nii et tema analüüsi võiks liigitada ka kriitilise metafüüsika valda kuuluvaks.

Asudes neid teadusi täpsemalt iseloomustama annab Dilthey esimese samumuna neist ühe mittetäieliku loetelu, millesse ta on lülitanud sellised teadused nagu ajalugu, poliitikateadus, õigusteadus, poliitökonoomia, teoloogia, kunsti-

ja kirjandusteadus. (Vt. GS, I, 3.) Oma peateose edasises teemakäsitluses analüüsib Dilthey siiski eeskätt sotsiaalteadusi ja vähem humanitaarteadusi<sup>112</sup>.

Dilthey järgmiseks sammuks teel vaimuteaduste selgema piiritlemise poole on täpsustada nende faktivaldkondade ontoloogilist loomust, mis on spetsiifilisteks vastavalt vaimuteadustele ja loodusteadustele. Ta märgib, et põhialuseks, millele peaks toetuma nende teaduste eristamine teineteisest, on erinevus „vaimse elu faktide” ja „loodusprotsessi faktide” vahel<sup>113</sup>. (Vt. GS, I, 7.) Selle eristuse reflekteerimata, eel-teoreetiline motiiv on kätketud „inimliku eneseteadvuse sügavuses ja totaalsuses.” (GS, I, 6) Ta nendib, et oma loomupärase maailmakogemuses õpib inimene iseendas tundma sfääri, mis erineb „loodusest, mis on objektiivse paratamatuse seos”. (Samas.) Iseennast teadvustades kogeb inimene „tahte suveräänsust, vastutust oma tegude eest, võimet allutada kõike mõttele ja kõigele oma isiku lossivabaduses vastu seista.” (Samas.) Adudes seda „iseseisvalt temas toimivat vaimset maailma”, millesse on kätketud iga siht, iga väärtus ja iga elueesmärk, piiritleb inimene „ajaloo riigi” loodusest. Niisuguse „ajaloo riigi” kaudu, mis sisaldub autonoomsena looduses, „välgatab selle teraviku arvututes punktides vabadus” ja „tahte teod ... saavutavad arengu isikus ja inimkonnas”. (Samas.) Juhin tähelepanu sellele, et Dilthey kasutab eespool toodud tsiteeritud mõtteavalduses objektiivsuse mõistet selleks, et iseloomustada oleva sfääri, mis on loodusteaduste spetsiifiliseks uurimisobjektiks.

Dilthey arusaama kohaselt peab filosoofia taotluseks nüüd olema põhjendada või kummutada seda eel-teoreetilist eristust kahe maailma vahel. Ta toob metafüüsika ajaloo näiteid ebaõnnestunud katsetest põhjendada looduse ja ajaloolis-vaimse maailma erinevuse niisugust kogemust „substantsiaalse erinevusega maailmaseose objektiivses liigenduses”. (GS, I, 7.) Antud iseloomustuses kasutab ta väljendit „objektiivne” selleks, et osutada metafüüsilis-realistlikule hoiakule uuritavasse tegelikkusesse, mis oli omane metafüüsikale. Metafüüsilise substantsi-dualistliku käsitluse puudulikkus ilmnis tema hinnangul raskustes, millesse see sattus, kui püüdis viia enda maailmakäsitlust kooskõlla uusaegse loodusteadusliku maailmapildiga. Ta viitab raskustele, millega pörkuti, kui püüti loodusteaduslike vahenditega seletada seda, milline on kahe substantsi – keha ja vaimu – koostoime. (Vt. GS, I, 7–8.)

Dilthey soovib seda faktide dihhotoomiat kaheks autonoomseks rühmaks, mida ka tema pidas fundamentaalseks, õigustada tunnetusteoreetili-

<sup>112</sup> Hans-Ulrich Lessing märgib, et niisugune rõhuasetus on seletatav sellega, et tema „Sissejuhatus vaimu-teadustesse” kujutab endast katset töötada välja alternatiiv teadusteooriale, mille oli esitanud J. St. Mill oma mõjuka teose „Loogika süsteem” (*System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1843) kuuendas raamatus. Viimasele on autor andnud pealkirja „Moraalsete teaduste loogikast” ning ta käsitleb selles majandusteadust, sotsioloogiat, psühholoogiat ja ajalugu, seega valdavalt just sotsiaalteadusi. (Vt. Lessing 2001: 42.)

<sup>113</sup> Niisugune lähenemine on esindatud ka kaasaegses vaimuteaduste filosoofias. Nii näiteks on Wolfgang Detel seisukohal, et vaimuteadustele on eripärane see, et nad püüavad käsitleda vaimu aspekti, „mis on mentaalsele spetsiifiline, vastupidiselt aju neurobioloogiale, mis uurib küll samuti vaimu tähtsat aspekti (nimelt selle füüsilist alust), kuid see aspekt ei ole vaimule spetsiifiline. Vaimuteadused on seetõttu täht-täheleises mõttes vaimu teadused.” (Detel 2007b: 80.)

selt. Just soov eristada enda positsiooni selgesti metafüüsikast oligi oletatavasti põhjuseks, miks Dilthey oma aluspõhja-projekti ontoloogilise aspekti maha vaikib. Ehkki substantsi-dualistliku käsituse kõrval esineb filosoofia traditsioonis teadagi mitmeid teisi käsitusi, kuidas keha ja vaimu erinevust ontoloogiliselt iseloomustada. Dilthey ei selgita üksikasjalikumalt, milline on tema arusaam keha ja vaimu vahekorra kohta, kindel on aga see, et lükates küll tagasi substantsi-dualistlikku käsituse omistab ta vaimuseisunditele samas siiski teatud ontoloogilise iseseisvuse looduspähtluse suhtes. (Vt. GS, X, 16, 21–22.) Oma põhjendust teesile, et vaimuteadused võivad õigustatult pretendeerida autonoomsele staatusele loodusteaduste kõrval, süvendab ta seejuures tunnetuskriitiliselt tehtud eristusega ühelt poolt välise ehk meelelise taju (vt. GS, I, 8; vrdl. V, 243) kaudu saavutatud faktide ning teiselt poolt „sisemisest kogemusest” välja kasvanud, s.t. „ilma meelte igasuguse kaastoimeta” kujunenud faktide vahel. (Vt. GS, I, 9; vrdl. V, 245.) Vastavate faktirühmade ja neid käsitlevate teaduste autonoomsust põhjendab Dilthey järgnevalt tegelikult ontoloogilise väitega, et need faktideliigid on teineteisega võrreldamatud, mille üheks avalduseks on see, et sisemise taju faktid ei ole seletatavad nende looduseadustega, millele alluvad välise taju faktid<sup>114</sup>. (Vt. GS, I, 9–14, 16.)

Siinkohal võib aga kerkida vastuväide, et vaimuteaduste määratlemine teadustena, mis toetuvad sisemisele kogemusele selle termini kitsamas tähenduses, nagu Dilthey paistab siinkohal tegevat, ei ole kooskõlas tema poolt algselt antud iseloomustusega, mille kohaselt nad kujutavad endast teadusi, mille objektiks on ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus. Seda juhul, kui eeldada, nagu üldiselt tehakse, et viimane on meile antud esmalt ikkagi välise kogemuse kaudu. Ka Dilthey mõnab, et vaimuteaduste tunnetusteoreetiline eripära hõlmab lisaks sisemisele kogemusele selle termini kitsamas tähenduses, kui vaimuteaduste primaarsele tunnetusallikale veel teist, täiendavat vaimuteaduste jaoks konstitu-

---

<sup>114</sup> Asjaolu, et antud faktide liik ei ole seletatav looduseadustega, on muidugi üksnes negatiivne iseloomustus. Kõne all oleva võrreldamatuse sisuline avamine on aga Dilthey silmis vaimuteaduste filosoofilise aluspõhja ülesanne, mida käsitlen üksikasjalikumalt käesoleva peatüki järgmises osas. Ka veendumus, et loodusliku maailma ja vaimse maailma eristamise põhjendamine substantsi-metafüüsika abil ei ole paikapidav, on Dilthey silmis lõplikult õigustatud alles siis, kui tunnetusteoreetilises analüüsis on välja toodud selle eksituse läte. (Vt. GS, I, 8.) Vaimuteaduste suhtelise autonoomia õigustamine viitega neis teadustes uuritava sfääri ontoloogilisele eripärale ei ole aga aktuaalsust kaotanud ka tänapäeval. Nii märgib näiteks Wolfgang Detel, et see põhineb sellele, et vaim ja selle vaimsed produktid on teisiti struktureeritud kui mitte-vaimne loodus. (Vt. Detel 2011: 377–378.) „Seda järeldust on võimalik vältida üksnes juhul, kui pooldada ranget naturalismi, mille kohaselt on võimalik kõike, mis vaimses ja sotsiaalses sfääris on kirjeldatavat ja seletatavat, kirjeldada ja seletada füüsika keeles. Paljud loodusteadlased ja mitte vähesed filosoofid kalduvad pooldama ranget naturalismi. Loomulikult ei saa a priori välistada, et kunagi ilmneb, et range naturalism on tõene. Käesoleval ajal ei ole aga, kainelt hinnates, selleks mingeid teaduslikke toetuspunkte. Seni ei ole mingil viisil suudetud näidata, kuidas saaks vaimseid protsesse, isegi kui need tihedalt korreleeruvad protsessidega looduses, adekvaatselt kirjeldada ja seletada ühes puhtalt füüsilises sõnavaras. Range naturalism jääb vähemasti esialgu pelga soovmõtlemise väljenduseks.” (Detel 2011: 378.)

tiivset tunnetusviisi<sup>115</sup>. Oma peateoses ta osutab, et viisile, kuidas me kohtame ajaloolis-ühiskondlikku tegelikkust on iseloomulik, et sisemise kogemuse kaudu antud aines „formeeritakse välise loodusprotsessi ajendil ..., et saada omistatud teatud, oma tulemusel analoogiajäreltulele samaväärses menetluses neile loodusprotsessidele.” (GS, I, 9; vrdl. GS, I, 20, 36–37.) Tunnetusviisi, millest Dilthey siin kõneleb, nimetas ta jälgendamiseks (*Nachbilden*) ehk mõistmiseks (*Verstehen*). Kuid iseloomustus, mida ta oma peateoses annab sellele vaimteadusliku tunnetuse aluskomponendile, on napp ning jääb ebaselgeks. Seetõttu võtan abiks ühe hilisema teksti, milles ta selgitab vaimuteaduste ja mõistmise seost kokkuvõtlikul viisil järgmiselt: „...välised objektid on meie jaoks märgid meist sõltumatust agentide mitmekesisusest. Nende väliste objektide seast eristuvad aga need, millesse me leiame end sunnitud olevat asetama sisemuse; see toimub jälgendamise või mõistmise protsessis. Sisemine kogemus ja mõistmine on kaks põhiprotsessi, milles on antud vaimne ja ajalooline maailm. Jälgendamine on järele-läbielamine. Kunstiküllane mõistmine on tõlgitsus ehk interpretatsioon.” (GS, VIII, 183; vrdl. GS, V, 249–252.)

Dilthey on niisiis seisukohal, et vaimuteaduste jaoks on mõistmisel objekti-konstitueeriv funktsioon – sisemises kogemuses antud faktilisuse alusel omistatakse välisele objektile vaimne sisulisus. Antud juhul käsitleb ta mõistmist igapäevaelu elementaarse aspektina, mitte vaimuteadusliku uurimuse „meetodina”. Ta osutab sellele, et kogu inimlik elu on äsjakirjeldatud laadi mõistmisega läbipõimunud. See on inimese külg, mille kaudu konstitueerub objekt-valdkond, mis saab vaimuteadustes spetsiaalse teadusliku analüüsi esemeks. Vaimuteaduste teoorial tuli, olles endale teadvustanud oma uurimiseseme konstitueerimise viisi, seejärel alles välja arendada spetsiifilised vaimuteaduslikud meetodid<sup>116</sup>.

Loodusteaduste ja vaimuteaduste erinevus rajaneb Dilthey arusaamise kohaselt niisiis uurimisele relevantsete sisulisuste erinevustele kummalgi juhul ja sellega ühenduses „tunnetusteoreetilistele erinevustele, nimelt viisile, kuidas need kaks sisude süsteemi on antud.” (GS, V, 254.) Osutan taas sellele, et erinevus, mida Dilthey siinkohal nimetab tunnetusteoreetiliseks, kätkeb endas ka ontoloogilist aspekti. Kusjuures viimast võib pidada neist kahest fundamentaalsemaks, kuivõrd vajadus erinevate tunnetusviiside järele tuleneb Dilthey käsitusel kohaselt just sellest, et tunnetusel tuleb vaimu- ja loodusteadustes tegemist teha kahe ontoloogiliselt erineva „sisude süsteemiga”. Nimetuse „vaimuteadused” eelis teiste käibivate nimetustega võrreldes seisnebki Dilthey silmis selles, et see osutab tolele inimestes iseseisvalt funktsioneerivale vaimsele maailmale, millele põhineb lõppkokkuvõttes ka seda maailma käsitlevate teaduste autonoomia loodusteaduste suhtes<sup>117</sup>.

Seejuures rõhutab Dilthey eriti, et vaimuteadustele relevantne sisulisus on meile antud mitte pelga sisemise tajufaktina, vaid nii, et me elame seda läbi.

<sup>115</sup> Dilthey käsitus sisemisest kogemusest kui vaimuteaduste alusest käsitlet üksikasjalikumalt käesoleva peatüki järgmises osas.

<sup>116</sup> Dilthey mõistmise-käsitlust käsitlet üksikasjalikumalt väitekirja järgnevatel osadel.

<sup>117</sup> Vt. Lessing 2001: 77–78; Johach 2013a: 213–218.

Mõistmise protsessis toimuvat seetõttu sisemiselt läbielatud sisulisuse ülekandmine välisele objektile. Ta on veendunud, et just tänu sellele, et me ühiskondlike seoseid endis läbi elame, suudame me neid ka mõtteliselt omandada, neid nende tähendustes haarata, s.t. mõista, seevastu kui loodusnähtused pole meile sisemiselt läbielatavad. „Loodus on meile võõras. Sest ta on meile üksnes väline, mitte sisemine. Ühiskond on meie maailm. Me elame vastastikuste toimete mängu temas koos läbi kogu meie olemuse kõigis jõududes, kuna me märkame iseendis seestpoolt, elavas rahutuses, neid seisundeid ja jõude, millest ehitab end ülesse ühiskonna süsteem.” (GS, I, 36–37.)

Äsjatsiteeritud tekstilõigus osutab Dilthey veel ühele olulisele erinevusele, mis eristab tema arvates meie suhet ühiskonda meie suhtest loodusesse ja tingib vaimuteadusliku tunnetuse eripära. Ta rõhutab nimelt üha mõtet, et sellesse tunnetusse, millega me õpime tundma ühiskonnet, erinevalt sellest, kuidas me tutvume loodusnähtustega, on haaratud inimene tervikuna, mitte pelgalt inimese kognitiivne külg. Niisugune tunnete ja tahte osalemine võrdväärselt kognitiivsete protsessidega selles, kuidas me suhestume ühiskonnaga, tingib Dilthey hinnangul selle fundamentaalse tõsiasja, et erinevalt loodusnähtustest tunneme me ühiskondlike faktide puhul seda, et oleme sunnitud neile pidevalt reageerima väärtusotsustustega. Seega seondub ühiskondlike olukordade kirjeldus loomupäraselt viisil nende ühel või teisel viisil väärtustamisega. Viimane omakorda on aga tema ettekujutuse kohaselt loomulikuks aluseks püüetele ühiskondlikke suhteid korrastada, neid nii või teisiti reeglipärastada. (Vt. GS, V, 253.)

### **2.2.2. Vaimuteaduste ja loodusteaduste seos**

Ühelt poolt on Dilthey niisiis veendunud, et vaimuteaduste iseseisev eksistents loodusteaduste kõrval on põhjendatud, kuivõrd nende teaduste poolt spetsiifiliselt uuritavate faktide olulised omadused ei ole põhimõtteliselt loodusteadustele toetudes seletatavad. Seejuures tuleb aga rõhutada tõsiasja, et teiselt poolt on ta ka seisukohal, et vaimuteaduste objekt – sisemises kogemuses ja mõistmises antud vaimne maailm – eksisteerib mitte looduslikust maailmast ontoloogiliselt iseseisvalt, vaid on sellega pidevas seoses. Samuti peab ta ettekujutust indiviidi puhtalt vaimsest elust üksnes abstraktsiooniks inimelu terviklikkusest, milles iga inimene kujutab endast „psühho-füüsilist eluühikut”. (Vt. GS, I, 15.)

Termin „vaimuteadused” ongi just seetõttu Dilthey silmis liialt kitsas, et see tõstab nende teaduste uurimisvaldkonnana ühekülgsele esile vaimu. Dilthey lähtub seevastu antropoloogilisest vaatekohast, mille üheks elementaarseks alustalaks on tõdemus, et vaim ei ole mõistetav lahus inimesest kui psühho-füüsilisest eluühikust. (Vt. GS, I, 5–6.) Ta mõõnab mõistagi seda, et teaduslikkusele pretendeeriv inimesekäsitus ei saa mööda vaadata tõsiasjast, et inimese kui psühho-füüsilise eluühiku vaimne elu on seotud inimorganismiga, mis on paljuki analoogiline looma organismile. Nagu sellestki, et inimorganism on kestvas vastasmõjus ümbritseva loodusliku keskkonnaga. Oma meeleorganite süsteemi kaudu kogeb see pidevaid mõjutusi sellelt ümbritsevalt keskkonnalt ja avaldab oma toimingutega – taas protsesside vahendusel, mis toimuvad tema

närvistusteemis – sellele keskkonnale tagasimõju. (Vt. GS, I, 14–15.) Niisuguste mõjutuste seose tähistamiseks tõi ta oma antropoloogilisse õpetusse sisse termini „elu struktuurseos”.

Dilthey rõhutab sedagi, et nagu indiviidi käsitlemine, nii ei tohi ka ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse tunnetamine ignoreerida fakti, et tegemist on nähtusega, mis on mitte puhtalt vaimne, vaid olemuslikult seotud loodusliku keskkonnaga. Ühelt poolt mõjutavad looduslikud tingimused, milles ühiskond eksisteerib, erinevatel viisidel kõigi ühiskondade elu. Teisest küljest on aga ka inimeste eesmärgipärased ettevõtmised, millega nad avaldavad loodusele tagasimõju, sõltuvad sellest, milliseid vahendeid inimene selleks looduslikust keskkonnast eest leiab ja kuidas tal õnnestub enda eesmärkide saavutamiseks kasutada looduseadusi. (Vt. GS, I, 17–18; GS, V, 252–253.)

Seetõttu mõõnab Dilthey, et avaramas mõttes on loodusteaduslik teadmine eeltingimuseks, mis teeb alles võimalikuks ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse adekvaatse tunnetuse. (Vt. GS, I, 14.) Nii kuuluvad vaimuteaduste alusesse ühest küljest bioloogia ja meditsiin kui teadused, mis käsitlevad psühho-füüsilisi eluühikuid kui organisme, teisest küljest aga ka füüsika ja keemia kui teadused keskkonnast, kus toimub inimese areng ja mis pakub vahendeid selleks, et inimesel oleks oma eesmärgipärase tegevuses võimalik looduslike protsesside üle valitseda, mille poole inimlik praktika suures ulatuses püüdlebki. (Vt. GS, I, 19.)

Sellel taustal on selge, et kui kõneleda vaimuteaduste autonoomias loodusteaduste suhtes, siis saab Dilthey seisukohalt jutt olla üksnes suhtelisest autonoomias. Ta mõõnab, et reaalses vaimuteaduslikus uurimistöös põimuvad loodusteadustele iseloomulikud uurimisviisid nendega, mis on spetsiifilised vaimuteadustele, nii et üht saab teisest eristada vaid abstraktses teadusteoreetilises refleksioonis. (Vt. GS, I, 18–20.) Seda on oluline rõhutada, kuna laialt on levinud käsitlus, mille kohaselt olevat Dilthey vaimuteaduste-teooria taotluseks neid teadusi loodusteadustest teravalt eristada ja neile vastandada. See ei ole nii, ehkki tema seisukohavõttud antud küsimuses võivad tõepoolest jätta vastupidise mulje. Viimane asjaolu seletub aga ajaloolise kontekstiga, milles ta oma teooria välja kujundas. Dilthey tajus aktuaalset situatsiooni olukorrana, kus vaimuteadused on ohtliku surve all loobuda endale spetsiifilistest tunnetusviisidest nende tunnetusviiside kasuks, mida rakendatakse loodusteadustes. Seetõttu on tema vaimuteaduste-teoorias rõhuasetus nende teaduste eripäral loodusteaduste suhtes ning sellel, et loodusteaduslikud meetodid üksi on ebapiisavad vaimuteaduste poolt uuritavate „sisulisuste” avamiseks. Kuid niisugune seisukoht ei välista ju seda, et nende sisulisuste mõistmiseks ei võiks lisaks spetsiifiliselt vaimuteaduslikele uurimisviisidele kasutada ka loodusteaduslikke. Viimast asjaolu silmas pidades on ka kaheldav, kas siinkohal on üldse mõttekas kõnelda loodusteaduslikust meetodist. Lähtudes faktilise teadusliku uurimistöo iseloomust, mida Dilthey mõõnab, oleks tal selle asemel olnud ehk kohasem kõnelda üldteaduslikest seletusviisidest, mis leiavad erinevates teadustes rakendamist erineval määral. Küll väidab Dilthey, et vaimunähtuste puhul tekib nende rakendamisel teatud jääk, mis jääb piisava seletuseta, on aga samas inimlikult sedavõrd

täenduslik, et juhul kui leidub teistsuguseid käsitusviise, mis seda tähenduslikkust suudavad üldkehtivalt põhjendataval viisil representeerida, siis tuleks neid tunnustada kõrvuti üldteaduslike seletusmoodustega kui vaimuteadustele eripäraseid uurimisviise<sup>118</sup>.

Dilthey silmis on just see ontoloogiline tõsiasi, et vaimuelu nähtused on põimitud loodusliku maailma seostesse ning mitmekesiselt tingitud loodusliku keskkonna mõjutustest, selleks reaalseks aluseks, mis on sillutanud teed teadusteooriale, mis propageerib vaadet, et loodusteadlase „objektiivselt empiirilist seisukohta” – nagu ta seda iseloomustab – tuleks rakendada ka vaimuelu nähtuste tunnetamisel. Sellelt vaatekohalt allub antud valdkonna areng „loodusterviku tingimustele”. (Vt. GS, I, 20.) Loodusteadlane käsitleb seda valdkonda liikudes „väljast sissepoole, materiaalselt muutuselt vaimsele muutusele”. (Vt. GS, I, 15.) Teisisõnu seisneb see selles, et objektiivsuse ideaal, mis on välja kujunenud loodusteaduslikus uurimistöös, ekstrapoleeritakse ka vaimuteadustele. Eespool olen juba osutanud, et kaasaegsete loodusteaduste suurte edusammude mõjul samastus niisugune lähenemisviis akadeemilise avalikkuse jaoks objektiivse tunnetuse kui niisugusega ja igasugust sellest häälbivat käsituslaadi kalduti vaatlema subjektivismina, mis ei küüni teadusliku käsitusviisi tasemele.

Dilthey nendib, et alternatiiviks osutatud lähenemisele on olnud Kanti ja Fichte poolt kujundatud transtsendentaalfilosoofia, mille tuum seisneb tema siinkohal antud lühikese iseloomustuse kohaselt selles, et käsitleda ka loodust nähtusena, mis allub teadvuse tingimustele. (Vt. GS, I, 15, 20.) Tema enda vaimuteaduste-filosoofia paigutub samuti sedavõrd sellesse suunda, kui selle fundamentaalseimaks lähtekohaks on fenomenaalsuse printsiip.

### 2.2.3. Vaimuteaduste eripära loodusteadustega võrreldes

Olles näidanud, kuidas vaimuteaduslik uurimistöö on paljudes aspektides sõltuv loodusteadusliku tunnetuse tulemustest, annab Dilthey oma peateoses järgnevalt lähema teadusteoreetilise iseloomustuse sellele spetsiifikale, mis vaimuteadusi loodusteadustest eristab. Ta arendab seda teemat kahest aspektist.

Kõigepealt võtab ta lähtekohaks selle, milline on tolle „materjali” iseloom, mis on kummalgi juhul uurimistöö aluseks. Vaimuteaduste jaoks on selleks materjaliks ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus. Selle faktidevaldkonna eripärana loodusteaduslikult uuritavate faktidega võrreldes toob ta esile seda, et vaimuteaduste materjaliks saab see üksnes teatud tingimustel. Esiteks niivõrd, kui see on uurimusele vahendatud nn „teadetega” (*Kunde*) – ajaloolise tegelikkuse puhul inimkonna erinevatel viisidel „dokumenteeritud” ajaloolise pärimusega, ühiskondliku tegelikkuse puhul aga andmetega viimase kaasaegse seisu kohta. Ja teiseks niivõrd, kui need „teated” on tehtud teaduslikule uurimistööle ligipääsetavateks. Dilthey osutab selle materjali „ebatäiuslikkusele”. Sellega peab ta kõigepealt silmas asjaolu, et neid „teateid” ei ole kuni hiljutise ajani kogutud

<sup>118</sup> Kõrvuti naturalismi tugevate vormidega on niisugune käsitus kuni tänase päevani üks tõsiseltvõetav lähenemine vaimuteaduste eripärale. (Vt. Detel 2011: 40–46, 378–379.)



selle eesmärgiga, et luua võimalikult soodsaid tingimusi ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse teaduslikuks uurimiseks. Seetõttu on vaimuteadusliku uurimistöö materjal loodusteadustega võrreldes lünklik. Kuid isegi kui see puudus oleks kõrvaldatav ja nende teaduste esindajad saaksid enda käsutusse täiusliku andmestiku uuritava tegelikkuse kohta, jääks see Dilthey hinnangul loodusega võrreldes ikkagi ebaülevaatlikuks (*Unanschaulich*). „Vaimsete faktide kosmos on oma mõõtmatuses vaadeldav mitte silmale, vaid üksnes uurija koguvale vaimule; see tuleb esile mõnes üksikus osas, kus õpetlane faktid seostab ja kontrollib ja kindlaks teeb: hinge sisemuses ehitab see end ülesse. Seetõttu on vaimuteaduste esimene hõlmav töö pärimuse kriitiline selekteerimine, faktide kindlaks tegemine ja kogumine.” (GS, I, 25.)

Vaimuteaduste teise olemusliku iseärasusena tõstab Dilthey esile seda, et need teadused ei kujuta endast „puhtalt” teoreetilist refleksiooni ühiskondlike suhete ja protsesside üle ega jää üksnes ajaloolise maailma mitmekesisuse „esoteetiliseks” kaemuseks, vaid on – praktilistest huvidest sündinuina – meie ühiskondlik-ajaloolise enesemõtestuse ja enesereguleerimise instrumendid. Dilthey toonitab, et teoreetilise ja praktilise huvi ühinemine on konstitutiivne iga üksiku vaimuteaduse jaoks. (Vt. GS, I, 21–22.)

Ta peab vaimuteadustes legitiimseteks kolme laadi väited. Esiteks sisaldavad need teadused väiteid, mis kirjeldavad tajutavaid üksiknähtusi. Dilthey nimetab neid kõne all olevate teaduste ajalooliseks koostisosaks. Teiseks sisaldavad nad väiteid, mis fikseerivad ajaloolistest üksiknähtustest tuletatud „samalaadsusi” (*Gleichförmigkeiten*), s.t. üldistusi, mis põhinevad üksiknähtuste uurimisele, võrdlemisele ja abstraksioonile. Seda osa nimetab ta vaimuteaduste teoreetiliseks koostisosaks. Ja erinevalt loodusteadustest on nende teaduste legitiimseks koostisosaks veel väited, mis väljendavad väärtusotsustusi ja kirjutavad ette reegleid. Seda kolmandat komponenti nimetab ta vaimuteaduste praktiliseks koostisosaks. (Vt. GS, I, 26.) Nende lauseklasside – „faktid, teoreemid, väärtusotsustused ja reeglid” – seos on tema järgi vaimuteadustele konstitutiivne, s.t. „ajaloolise, abstraktselt-teoreetilise ja praktilise suuna seos käsituses läbib vaimuteadusi ühise põhisuhtena.” (Samas.) Nagu antud peatüki eelnevas osas kõneks olnud, pidi vaimuteaduste filosoofilise aluspõhja ülesandeks olema nende koostisosade seose analüüs ja põhjendamine, kusjuures Dilthey silmis annab nende kolme väiteklassi nagu ka teoreetilise ja praktilise teadmise vahekordade allutamine ühtsele analüüsile tema tunnetusteooriale eripära, mida ta soovib esile tõsta sellega, et eelistab viimase jaoks nimetust enesemõtestus, *Selbstbesinnung*.

Kolme legitiimse lauseklassi õpetusest tulenevad tähtsad järeldused. Kõigepealt tahab Dilthey üksikfakte fikseerivate väidete, seadusformuleeringute ja väärtusotsustuste ühendust toonitades seista vastu sellele, et vaimuteaduste eesmärki ei kitsendataks stsientistlikult üksnes seadusformuleeringute produtseerimisele: „Ainulise, individuaalse käsituse kujutab neis (kuna nad on pidevaks kummutuseks Spinoza väitele „*omnis determinatio est negatio*”) samavõrd viimset eesmärki kui abstraktsete samalaadsuste arendamine”. (Samas.) Siin on tema taotlus esmapilgul sarnane uuskantiaanide Badeni koolkonnale. Kuid eri-

nevalt näiteks Wilhelm Windelbandist<sup>119</sup> eeldab Dilthey seda, et on võimalik ka selline nomoteetiline tunnetus, mis on spetsiifiliselt vaimuteaduslik, ning vaimuteaduslikule tunnetusele on iseloomulik just see, et siin põimuvad teineteisega vastastikku ainulaadsuste ja spetsiifiliste seaduspärasuste tunnetamine. (Vt. GS, V, 256–258; Johach 1974: 49.)

Vaimuteaduste iseäranis olulise erinevusena loodusteadustest kriipsutab Dilthey alla seda, et kõik vaimuteadused sisaldavad endas olemusliku komponendina preskriptiivseid lauseid. See seisukoht paistab põrkuvat stsientismi teise keskse postulaadiga – teesiga, et teadus ja väärtusotsustused on ühendamatud, s.t. Hume'ist peale üldtunnustatuks saanud väitega, et pole võimalik tuletada ütlustest selle kohta, mis on, ütlusi selle kohta, mis peaks olema. (Vt. Lessing 1984: 161–162.) Osutatud kollisioonist püüdis Dilthey mööda hiilida viitega vaimuteaduste ajaloolisele ja ühiskondlik-praktilisele geneesile: „Nii nagu nad on kujunenud, sisaldavad vaimuteadused kõrvuti selle tunnetamisega, mis on, väärtusotsustuste ja imperatiivide seose teadvustust, kui midagi sellist, milles on seotud väärtused, ideaalid, reeglid, suund tuleviku kujundamisele.” (GS, I, 27.) Kuid ta ei väida siiski nagu oleks vaimuteadustele spetsiifiline tuletada olemapidamise-väiteid olemis-väidetest, vaid möönab, et väärtusotsustused ja imperatiivid on sõltumatud kahest ülejäänud lauseklassist. Samal ajal on ta veendunud, et normatiivsed ütlused omavad vaimuteadustes, viimaste elupraktilise päritolu tõttu, samasugust legitiimsust kui deskriptiivsed ütlused. Üksnes siis kui väiteteooria juhindub arusaamast, et deskriptiivseid väiteid hinnatakse selliste kriteeriumite järgi nagu „tõene” ja „väär”, väärtustavaid, normatiivseid ütlusi aga kriteeriumite „õige” ja „ebaõige” järgi, olevat tema hinnangul võimalik kujundada vaimuteadustele tunnetusteoreetilist aluspõhja, „mis ei pressi vaimuteaduste fakti kokku kitsalt samalaadsuste tunnetamisele analoogiliselt loodusteadustega ega kõndista neid sellisel kujul, vaid mõistab ja põhjendab neid nii, nagu nad on kasvanud.” (GS, I, 27.) Kõne all olnud teadusteoreetiline eripära vajabki süvendamist ontoloogilis-epistemoloogilise aluspõhjaga, mida esitan oma töö järgmises osas.

## **2.2.4. Vaimuteaduste süsteem ja ühiskonnateooria**

### **2.2.4.1. Ühiskond kui uurimisobjekt ja vaimuteaduste meetod**

Dilthey vaimuteaduste-filosoofia lähtub niisiis ontoloogilisest eeldusest, et ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus kujutab endast tegelikkuse valdkonda, mis on autonoomne loodusliku maailma suhtes, ning epistemoloogilisest teesist, et selle valdkonna teaduslik tundmaõppimine peab kohanema valdkonnaspetsiifiliste ontoloogiliste tunnetustingimustega. Nagu juba öeldud on viimased tema hinnangul ambivalentsed – osutatud tegelikkuse tervik ilmneb ühelt poolt oma komplitseerituses uurivale subjektile haaramatuna, teiselt poolt aga sisemiselt mõistetavana, kuivõrd komponendid, millest see tegelikkus moodustub, on talle

---

<sup>119</sup> Vt. Windelband 1993.

olemuslähedased ja intiimselt tuttavad. „Palju keerulisemana, palju saladuslikumana veel kui meie eneste organism, kui selle kõige saladuslikum osa nagu seda on aju, seisab indiviidi vastas ühiskond, s.t. ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse tervik kui käsitluse objekt. Sel ajal kui üksikud inividid, kellest see koosneb, ilmuvad elu näiteplatsile ja astuvad sellelt jälle maha, voogab loodumise vool selles pidurdamatult edasi. Nii leiab indiid end selles eest elemendina vastastikus toimes teiste elementidega. Ta ei ole seda tervikut ehitanud, millesse ta on sisse sündinud. Ta teab vähest ja ebamäärast seadustest, millistele vastavalt siin inividid üksteisele toimivad. Küll on need aga need-samad protsessid, mis on temas endas sisemise taju varal terves oma sisus teadvustatud ja mis väljaspool teda on selle terviku ehitanud; kuid nende komplitseeritus on nii suur, looduse tingimused, milles nad esinevad, on nii mitmekesised, mõõtmise ja katse vahendid on nii kitsalt piiratud, et selle ühiskonnaehituse tunnetus on takistatud vaevu ületatavatena näivate raskustega.” (GS, I, 36.)

Nagu öeldud, on Dilthey seetõttu veendunud, et ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus tervikuna pole käsitletav ühe kõikehõlmava teooria raames ja et Hegeli vaimufilosoofia või Comte'i sotsioloogia vastavad pretensioonid on tunnetusteoreetiliselt õigustamatud. Antud tõsiasja tunnustades rõhutab ta oma peateoses ikka ja jälle seda, et esimene ning alustrajav tingimus, millest sõltub vaimuteaduste suutlikkus täita enda ülesannet – „tabada ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse ainulisust, individuaalsust, tunnetada selle kujunemises toimivaid samalaadsusi, teha kindlaks selle edasikujundamise sihte ja reegleid” (GS, I, 27) – on rakendada analüüsi ja abstraksiooni kui vältimatuid metodoloogilisi abivahendeid selleks, et redutseerida see tervik, mis pole oma hõlmamatu kompleksuse tõttu teaduslikult käsitletav, teaduslikult uuritavateks segmentideks. Iga üksikteadus tekib seega ühe „osasisu väljaeraldamise knihvi kaudu ühiskondlik-ajaloolisest tegelikkusest”. (Samas.) Osutatud tingimus toob aga tema hinnangul endaga kaasa paratamatu järelduse, et iga üksik tunnetussaavutus ükskõik millises vaimuteaduslikus uurimuses jääb alati relatiivseks uuritava ühiskondlik-ajaloolise totaalsuse suhtes. Dilthey peab sellega silmas seda, et tulemused, mida neis teadustes saavutatakse, on alati võimalikuks saanud tänu sellele, et tunnetuse käigus on abstraheeritud uuritava tegelikkuse hõlmamatust mitmekülgusest ning ollakse keskendunud selle mõnele uurimispragmaatiliselt relevantsele aspektile. Siit tuleneb omakorda talle ilmne järeldus, et ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse tervik on meile tunnetatav üksnes üksikute vaimuteaduste süstemaatilise seose kaudu ning see seos peab kompenseerima iga üksiku vaimuteadusliku uurimuse tulemuste paratamatult relatiivset ja abstraktset iseloomu. Seetõttu saab vaimuteadusliku tunnetuse terviktulemus seisneda üksnes selles, et „tehakse endale täiesti selgeks, teadvustatakse täielikult seda loogilist seost, milles üksikteadused omavad seda ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse totaalseost ja võimaldavad seda tunnetada.” (GS, I, 113.) Kuna aga ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse tunnetus toimub vältimatult üksikute vaimuteaduste kaudu, vajavad need omakorda selle tõsiasja teadvustamist, millises vahekorras on nende uurimistulemused selle tegelikkusega, mille osa-sisud nad on, nagu ka

selle kohta, millises vahekorras on nad teiste uurimistulemustega, mis on samuti sellest tegelikkusest abstraheritud<sup>120</sup>.

Teiselt poolt osutab Dilthey sellele, et vaimuteaduste süstemaatiline seos on loomupäraselt välja kasvanud antropoloogilisest tõsiasiast, et inividid teadvustavad endale oma tegevuste iseloomu ja tingimusi ning püüavad neid mõtestada ja optimeerida. Just sellisel viisil kujunesidki tema väitel kõigepealt välja grammatika, retoorika, loogika, esteetika, eetika ja jurisprudents kui distsipliinid, mis erineval viisil analüüsivad indiviidi tegevusi ja annavad neile reegleid. Seejärel aga poliitikateadus ja ajalooteadus kui distsipliinid, mis rahuldavad indiviidi vajadust omada ülevaadet sellest tervikust, mis tekib individide koostoimimise käigus. Vaimuteaduste edasine areng kulges Dilthey arvates vastavalt sellele, kuidas ühiskondliku tööjaotuse arenedes kujunesid välja järjest uued elukutsed ja vajadus valmistada inimesi nende elukutsete jaoks spetsiaalselt ette. Praktilise suunitluse kõrval hakkas selles ettevalmistuses – vastavalt sellele, mida enam need tehnilised teooriad tungisid ühiskonna olemusse – kasvama teoreetiline koostisosa. Ja nii „kujundas tunnetushuvi end aegamööda ümber tõeliseks teaduseks, mis kõrvuti oma praktilise eesmärgistusega töötas kaasa selleks, et lahendada ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse tunnetamise ülesannet.” (GS, I, 38.)

Antud asjaolu silmas pidades täiendab Dilthey oma eespool esitatud seisukohta, et vaimuteadused tekivad vastavalt sellele, kuidas tunnetuse käigus abstraheritakse ajaloolis-ühiskondlikust tegelikkusest erinevaid uurimispragmatiliselt relevantseid segmente. Ta rõhutab, et mitte abstraktne teoreetiline huvi üksinda, vaid eelkõige sellele aluseks olnud vajadused ja arengud, mis kasvasid välja ühiskondlikust praktikast, tõid endaga kaasa vaimuteaduste liigendumise ja nende vaheliste seoste kujunemise. „Üksikute ühiskonnateaduste väljaeristumine toimub seega mitte teoreetilise aru knihvi kaudu, mis olevat ette võtnud probleemi, kuidas muuta ajaloolis-ühiskondliku maailma fakt metoodilise liigenduse kaudu uuritavaks objektiks – selle on täide viinud elu ise. Niipea kui kerkis esile üks ühiskondlik toimimisvaldkond ja sünnitas faktide rühma, millega indiviidi tegevus seostus, olid olemas tingimused selleks, et võiks tekkida üks teooria.” (GS, I, 39.)

---

<sup>120</sup> Hans-Ulrich Lessing tõstab neid kahte põhimõtet esile Dilthey vaimuteaduste filosoofia alustrajavate põhiteoreemidena. (Vt. Lessing 2001:157). Ta osutab ka sellele, et Dilthey on selle ülesande teadlikult püstitanud sellisena, et see sisaldab apooriat. Viimane seisneb selles, et ühelt poolt tuleb vaimuteadusliku tunnetuse põhjendamise ja süstematiseerimise tarvis teadvustada iga üksikutunnetuse vahekorda uuritava tegelikkusega, teiselt poolt pole aga seda tegelikkust tervikuna võimalik teadvustada teisiti kui üksikuurimuste kaudu. (Vt. Lessing 2001:160.) Niisiis ei saa ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse tervik olla meile antud kui niisugune suurus, mida võiks võrrelda üksikuurimuste tulemustega, kuna kogutegelikkuse tunnetuseni saab Dilthey järgi jõuda üksnes nende segmentide tunnetamise kaupa, mida üksikteadused kogusest välja eristavad ja läbi uurivad. Katsed eriteaduslikest uurimustest sõltumatult hõlmata ühiskondlik-ajaloolist kogusest, mida oli ette võetud spekulatiivses ajaloo filosoofias või Comte'i sotsioloogias, on tema hinnangul läbi kukkunud ning ühtlasi näidanud niisuguse lähenemise perspektiivtust.

Dilthey väitel ei olevat nii tekkinud üksikud vaimuteadused tundnud algselt vajadust määratleda enda üksikute teooriate vahetkorda üksteisega ja ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse hõlmava seosega, mille üksikuid koostisosi nad käsitlesid, seega luua vaimuteaduste süsteemi. Esimese katse kujundada välja niisugune süsteem võttis hiljem ette hoopis metafüüsiline vaimu-, ajaloo- ja ühiskonnafilosoofia. Kuid ekslike filosoofiliste lähtekohtade tõttu see katse ebaõnnestus ja pidigi ebaõnnestuma. (Vt. GS, I, 39.) Eespool esitatud põhjendustest tulenevalt on vaimuteaduste süstemaatilise seose selgitamine tema silmis ometi oluline. Dilthey veendumuse kohaselt sõltub antud ülesande lahendamise edukus sellest, kuidas läheneb teadusteoreetiline uurimistöö vaimuteaduste ajalooliselt kujunenud seosele ja nende poolt uuritavale tegelikkuse süstematiseerimisele. Ta peab ainsana õigustatuks analüütilist ja deskriptiivset lähenemist ning loobumist hüpoteetilis-konstruktiivsest käsitlusviisist. Adekvaatseima lähenemisviisi põhjendamine ning vaimuteaduste süstemaatilise seose selgitamine oli tema kontseptsiooni kohaselt aga jällegi vaimuteaduste kavandatava filosoofilise aluspõhja ülesanne.

#### 2.2.4.2. Esimese astme teooriad vaimuteadustes

Nagu öeldud, peab Dilthey enesestmõistetavaks, et ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse analüüsi esmaseks taotluseks on identifitseerida selle viimne, edasiliigendamatu koostisosa. Ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse niisuguse konstitueeriva elemendina tõstab ta esile „psühho-füüsiline eluühikut“, niisiis inimindiviidi – vaimuteaduste poolt uuritav tegelikkus on tema silmis kõigepealt niisuguste eluühikute „süsteem“. Teadused, mille objektiks on need „eluühikud“, pidid seega kujutama endast „vaimuteaduste kõige fundamentaalsemat rühma“ (GS, I, 28) moodustades vaimuteaduste süsteemi aluse.

Dilthey usub, et sellest tõsiasjast, et inimlikud eluühikud kujutavad endast vaimuteadustes uuritava tegelikkuse edasiliigendamatu algelemendi, tuleneb otsustava tähendusega tunnetusteoreetiline järeldus vaimuteaduste jaoks. Nimelt tõdemus, et uurimissubjektile, üksikule vaimuteadlasele, on temas endas „vahetult antud ühik, mis on elemendiks ühiskonna komplitseeritud ehitises“. (GS, I, 28.) Oma varasema loomeperioodi vaimuteaduste-teoorias käsitleb ta asjaolu, et meile on kitsamas tähenduses mõistetud sisemises tajus vahetult antud ühiskonda moodustav element, piisavalt kaalukana, et pidada vaimuteadusliku tunnetuse jaoks eelistatuimaks subjektist lähtuvat lähenemist, s.t. ta oli seisukohal, et püüdes mõista ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse seost, tuleks lähtuda, nagu märgib Hans-Ulrich Lessing, eneseteadvuses läbielatava psüühilise seose mudelist. (Vt. Lessing 2001: 99.) Sellise lähenemise eelistamine on Dilthey silmis aga põhjendatud just erinevusega selles viisis, kuidas on ühiskond ja ajalugu – erinevalt loodusest – meile kogemuses antud<sup>121</sup>. (Vt. GS, I, 36–37.)

<sup>121</sup> Kirjanduses on aga ikka ja jälle kriitiliselt osutatud sellele, et Dilthey ei ole siinkohal piisavalt süvenenud küsimusse, kas ja millise eelise annab niisugusest mudelist lähtumine

Ta käsitleb oma vaimuteaduste filosoofias indiviidi kahes erinevas rollis: „Indiviid on üheltpoolt ühiskonna vastastikuste toimete elemendina nende vastastikuste toimete erinevate süsteemide ristumispunkt, reageerides teadlikus tahtesuunas ja tegudes nende toimesüsteemide mõjutustele, ja ta on ühtlasi seda kõike kaev ja uuriv intellekt.” (GS, I, 37.) Vastavalt sellele saab filosoofiline analüüs esile tõsta ka indiviidi kaht erinevat lähenemisviisi ühiskonnale. Ühelt poolt viib inimene „teadlikult täide oma tegevust selles tervikus, kujundab selle reegleid, otsib selle tingimusi seoses vaimse maailmaga. Teisest küljest aga suhtub sellesse kui kaev intelligents ja soovib seda tervikut oma tunnetuses haarata.” (GS, I, 38.)

Vaimuteaduste süsteemi kõige fundamentaalsemate teadustena nimetab Dilthey oma peateoses psühholoogiat ja antropoloogiat. (Vt. GS, I, 29; vrdl. GS, XX, 26.) Ehkki need teadused olid 19. sajandi lõpuks teineteisest selgesti eristunud ei püüa Dilthey täpsemalt määratleda nende kahe teaduse vahekorda teineteisega, vaid vaatleb neid koos kui teaduslikku uurimussuunda, mis käsitleb psühho-füüsilisi eluühikuid. (Vt. Lessing 2001: 99; Rodi 2013.) Kuid tema peateose esituses paistab see alusteadus siiski kujutavat endast mitte niivõrd antropoloogiat, kui pigem teatud laadi psühholoogiat, mille uurimistöös saavutatud teadmine peab Dilthey kava kohaselt kujutama endast vaimuteaduste „edasise ülesehituse põhialust” (GS, I, 33). Niisuguse uut laadi psühholoogia kontseptsiooni ja selle erinevust juba olemasolevast psühholoogiast kirjeldab ta hiljem üksikasjalikumalt „Ideedes”.

Küll märgib Dilthey juba oma peateoses seda, et kavandatav psühholoogia, mis pidi saama vaimuteaduste alusteaduseks, ei hõlma mitte kõiki fakte, mis on vaimuteaduste objektiks, või teisiti üteldes – ei hõlma kõike, mida kogemus meil indiviidide juures käsitada võimaldab. (Vt. GS, I, 29.) See tähendab seda, et „psühholoogia objektiks on üksnes osasisu sellest, mis igas üksikus indiviidis toimub.” (Samas.) Sellest tõsiasiast tuleneb Dilthey järgi omakorda ilmne järeldus, et kavandatav aluspsühholoogia saab areneda üksnes pidevas seoses ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse koguteadusega, millest see teadus oli eristatud üksnes abstraktsiooni kaudu. (Vt. GS, I, 30.)

Niisiis tuli kavandataval alusteadusel lähtuda sellest, et psühho-füüsilised eluühikud, keda selles uuritakse, kujutavad endast ühiskonna suhteliselt autonoomseid koostisosi, ja uurimissihiks on ajaloolis-ühiskondliku inimese „üleüldiste omaduste analüütiline tunnetus”. (GS, I, 32.) Just selline analüütiline psühholoogia on Dilthey hinnangul vajalikuks aluspõhjaks „ajaloolise elu iga-sugusele tunnetusele, nagu ka ühiskonna juhtimise ja edasikujundamise kõigile reeglitele.” (Samas.) Seda seisukohta põhjendab ta väitega, et mingit laadi ettekujutusele inimloomuse teatud tüübist toetub alati nii ajaloolane oma allikaid uurides, kui ka ühiskonnateadlane, kui ta ühiskondlikku tegelikkust uurides kavandab selle arendamise reegleid. Analüütise aluspsühholoogia taotlus ei seisnegi Dilthey väitel milleski muus, kui kujundada need subjektiivsed etteku-

---

juhul, kui eesmärgiks on tunnetada näiteks ühiskondlikke institutsioone või pikaajalise kestvusega ühiskondlikke muutumistendentsse. (Vt. Johach 1984; Lessing 2001: 99.)

jutused inimloomuse tüüpidest ümber tõseks ja viljakaks teadmiseks. Täpsemalt määratleb ta seda ülesannet järgmiselt: see psühholoogia „tahab arendada üldiliseid lauseid, mis võivad saada ühiskonna ja ajaloo mõistmise jaoks viljakaks, mille subjekt on see individuaalühik, mille predikaadid on kõik ütlused selle individuaalühiku kohta.” (GS, I, 32.) Niisugune ülesandepüstitus laiendas psühholoogia uurimisala, hõlmates sellesse mitte üksnes psüühilise elu üldised vormid, vaid ka tüüpilised erinevused. (Vt. GS, I, 40.) „Sellega saab täidetud lünk, mis eksisteerib senistes ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse süsteemides ühelt poolt psühholoogia ja teiselt poolt esteetika, eetika, poliitiliste kehandite teaduste nagu ka ajalooteaduse vahel: saab täidetud koht, mille senini olid hõivanud elukogemuse ebatäpsed üldistused, poeetide looming, suurilma inimeste tähelepanekud karakterite ja saatuste kohta, ebamäärased üldised tõed, mida ajaloolane oma jutustusse põimib.” (GS, I, 32.)

Psühholoogia kui vaimuteaduste alusteadus peab uurima individuaalse psüühilise elu muutlikkuse muutumatuid tingimusi, või vastavalt, üldilisi struktuure. Neid kirjeldavad väited kujutaksid siis Dilthey sõnul endast ühiskondlik-ajaloolist tegelikkust uurivate vaimuteaduste niinimetatud „esimese astme tõdesid”.

Vaimuteaduste niinimetatud esimese astme tõdede seast tõstab Dilthey esile biograafia kui üksikute psühho-füüsiliste eluühikute esituse. Tema sõnul vastab biograafia positsioon üldises ajalooteaduses sellele positsioonile, mida ajaloolis-ühiskondlikku tegelikkust uurivates teoreetilistes teadustes omab antropoloogia. Dilthey käsitluse kohaselt paigutub ajalooteadus vaimuteaduste süstemaatilises ülesehituses faktide kogumise ja nendest faktidest samalaadsuste abstraheermise vahele. Ta võrdleb ajalugu kunstiga, kuna „selles, nagu kunstniku enda fantaasias, vaadeldakse üldist erilises, mitte ei eristata seda erilisest ega esitata seda iseendana nagu see toimub alles teoorias.” (GS, I, 40.)

Metodoloogilisest küljest kirjeldab Dilthey biograafia ja antropoloogilis-psühholoogilise alusteaduse vahekorda vastastikkuse sõltuvusena. Ühest küljest on biograafiad tema silmis tähtsaks abivahendiks, mis aitavad aluspsühholoogiat edasi arendada, teisest küljest tulevat aga biograafide „tõeliseks menetluseks” nimetada „antropoloogia ja psühholoogia teaduse rakendamist probleemile, kuidas teha üks eluühik, tema arenemine ja tema saatus elavaks ja mõistetavaks”. (GS, I, 34.)

Biograafiate tähendust ajalooteaduses hindab Dilthey väga kõrgelt. See on ka ootuspärane, kuivõrd tema enda töös oli biograafilistel uurimistel oluline osa ja tema tolle ajani tähtsaimaks publikatsiooniks oli Schleiermacheri eluloo esimene köide. Nii nimetab ta oma peateoses selliseid elulookirjeldusi, mis suudavad esitada ühe indiviidi eksistentsi tervikut igaviku vaatekohalt, „ajalookirjutuse kõrgpunktiks”<sup>122</sup>. (GS, I, 33.)

---

<sup>122</sup> Siin paistab Dilthey poolt eelistatud subjekti-keskne lähenemine avaldavat sellist mõju tema üldkontseptsioonile, mis viib viimase mõnevõrra tasakaalust välja. „Biograafia esitab seega fundamentaalset ajaloolist tõsiasja puhtalt, terviklikult, selle tegelikkuses. Ja üksnes see ajaloolane, kes niiõelda ehitab ajaloo neist eluühikutest lähtudes üles, kes püüab

### 2.2.4.3. Teise astme teooriad vaimuteadustes

Dilthey peateoses esitatud käsituse kohaselt vajab süstemaatiline vaimuteaduslik uurimistöö selleks, et edendada ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse mõistmist, lisaks „esimese astme tõdedele” veel teise astme teooriaid, *Theorien zweiter Ordnung*, mis esimestele toetudes tematiseeriksid „indiviidide vastastikust mõju loodusseose tingimustes.” (GS, I, 41.) Ta osutab sellele, et vaimuteaduste koguseose jaoks on meetoodiliselt oluline, et teadused moodustistest, mis tekkivad indiviidide vastastikkuses mõjus, käsitlevad faktidevaldkonda, mis on psühholoogia ja antropoloogia poolt uuritavatest faktidest spetsiifiliselt erinevad. Ta nimetab neid teise astme psüühilisteks faktideks (*psychische Tatsachen zweiter Ordnung*) ja nende olemasolu õigustab tema silmis teise astme teooriate eristamist „esimese astme tõdedest”.

Samas on Dilthey oma varasemal loomeperioodil ikkagi veendunud, et need teadused baseeruvad teatud mõttes psühholoogiale, ehkki see seos vajab veel üksikasjalikumat läbitöötamist. Seistes ühelt poolt küll vastu spekulatiivse ajaloo filosoofia pretensioonile tunnetada ühiskonnas toimuvaid protsesse sõltumatult positiivsest eriteaduslikust uurimistööst, kritiseerib Dilthey teiselt poolt ka viimase lahutamist filosoofilisest refleksioonist, mida ta sedastas ajaloolise koolkonna esindajate juures. „See, kui paikapidamatu on filosoofilist ja positiivset uurimust eristada, ilmneb lihtsalt sellest, et mõisted, mida need tunnetused (s.t. indiviidide vastastikkuses toimimises tekkinud moodustiste uurimine – A. T.) kasutavad (näit. tahte mõiste, süüdivuse mõiste jne. õiguses, kujutlusjõu mõiste, ideaali mõiste jne. kunstis), nagu ka elementaarsed väited, milleni nad jõuavad või millest nad lähtuvad (näit. ökonoomsuseprintsip poliitilises ökonoomias, esteetika printsip, mille kohaselt ettekujutustes toimub tundeelu mõjul metamorfoos, mõtlemisseadused teadusõpetuses) on piisavalt kindlaks tehtavad üksnes siis, kui psühholoogia kaasa toimib. Ja need suured vastuolud ise, mis lahutavad positiivseid uurijaid seoses nende süsteemide käsitlemisega, saavad oma lahenduse leida üksnes tõeliselt deskriptiivse psühholoogia abiga, kuna need vastuolud olid rajatud osaliselt ka erinevustele tüüpilises ettekujutuses inimloomusest, mis uurijatel silme ees seisis.” (GS, I, 58–59.)

Dilthey rõhutab, et analüütiline psühholoogia saab niisuguse aluspõhja andva teaduse funktsiooni täita üksnes siis, kui see jääb just deskriptiivselt menetlevaks teaduseks, mis teeb faktiväited ja seaduspärasuste formuleeringud kindlaks toetudes tegelikkusele, mis on tajudes antud. „Kuid tema tõed sisaldavad üksnes sellest tegelikkusest abstraheritud osa-sisusid ja eeldavad seega suhestamist selle tegelikkusega. Seetõttu saab psühholoogilise teaduse vahekord teiste vaimuteadustega ja selle tegelikkuse endaga, mille osa-sisud need vaimuteadused

---

läheneda seisuste, üldse ühiskondlike ühenduste, ajastute käsitusele tüübi ja representatsiooni mõistete kaudu, kes seob generatsioonide mõiste kaudu elulood üksteisega, tabab ühe ajaloolise terviku tegelikkust, vastandina surnud abstraksioonidele, mis on enamasti leitud arhiividest.” (GS, I, 34) Hans-Ulrich Lessing hindab neid Dilthey seisukohti ühekülgselt ning osutab ka sellele, et Dilthey enda kirjutatud biograafiates kasutatud uurimismenetlused ei järgi siin sõnastatud prioriteete. (Vt. Lessing 2001: 105.)



on, selgitatud üksnes ühe tunnetusteoreetilise aluspõhja kaudu.” (GS, I, 33.) Niisugune tunnetusteoreetiline refleksioon on vajalik seetõttu, et „üksnes selline teadvustus saab tagada nende teaduste mõistetele täie selguse, nende väidetele täie evidentsuse.” (GS, I, 116.) Vaimuteaduste filosoofia selline ülesanne tuleb asjaolust, et need teadused ei olnud tema hinnangul oma ajaloolise arenemiskäigu iseärasuste tõttu veel nii täielikult vabanenud metafüüsika mõju alt, kui see oli toimunud loodusteadustega. Seetõttu tuligi vaimuteaduste mõisteid ja väiteid täiendavalt selgitada ja verifitseerida: „Üksnes suhtes selle tegelikkusega, millesse nende abstraktsed väited on kätketud, seisneb nende tõesus. Üksnes seda suhet oma väidetes kaasa võttes kehtivad need väited tegelikkuse kohta.” (GS, I, 113.) Siit kasvab aga välja vaimuteaduste-filosoofia roll vaimuteaduste süsteemis: „Sellega, et üksikteadused fikseerivad tunnetusteoreetilisest teadvustusest lähtudes oma väidete suhte tegelikkusesse, millest nad on abstrahheeritud, omandavad need väited, ükskõik kui abstraktsed nad ka ei oleks, oma kehtivuse määra tegelikkuse kohta.” (Samas.)

Seda Dilthey mõtet võiks ümber sõnastada ka selliselt, et tema hinnangul saab üksnes niisugune teadmine, mis toetub tajus antu analüüsile ja kirjeldusele pretendeerida sellele, et see omab reaalsus-sisu, on tõene ja üldkehtivalt põhjendatav, s.t. saab pretendeerida tunnetusteoreetiliselt õigustatavale objektiivsusele. Jutt on teadmise objektiivsusest ning objektiivse teadmise tunnustena tõstab Dilthey esile selle erapooletust, täpsust ja kindlust, mis saavad tema veendumuse kohaselt pärineda üksnes empiirilisest kinnitatuses<sup>123</sup>.

## 2.2.5. Analüütilis-deskriptiivne psühholoogia

Kuigi Dilthey ei jõudnud oma peateost lõpetada, avaldas ta selle esimese köite ilmumise järel mitmeid kirjutisi, milles arendas edasi oma vaimuteaduste teooria põhilisi komponente. Iseäranis olulistena tõusevad neist esile teos „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta” (1894) ja võrdlevat psühholoogiat käsitlev käsikiri, millest osa avaldas ta 1896. aastal pealkirja all „Kaastööd individuaalsuse uurimiseks”. Neis kirjutistes töötab Dilthey üksikasjalikumalt läbi oma kava uuest psühholoogiast, millele ta oma peateoses oli näinud ette olulise rolli vaimuteaduste süsteemis.

Dilthey tähelepanu on siin peamiselt suunatud küll, nagu öeldud, sellele, et luua tunnetusteoreetilis-psühholoogiline põhjendus psühholoogilise teadmise võimalikkusele. Tema argumentatsioon on siin sama, mis varasemaski teoses. „Nagu kultuurisüsteemid – majandus, õigus, religioon, kunst ja teadus –, nagu ühiskonna väline organisatsioon sellistes ühendustes nagu perekond, kogudus, kirik, riik, on tekkinud inimhinge elavast seosest, nii saab neid ka lõplikult mõista üksnes lähtudes sellest seosest. Psüühilised faktid moodustavad nende tähtsaima koostisosa, ilma psüühilise analüüsita pole neist võimalik niisiis aru

<sup>123</sup> See tähendas aga seda, et teadusliku tunnetuse pretensioon objektiivsele kehtivusele eeldas tema silmis tajutunnetuse tunnetusteoreetilist analüüsi. Dilthey tunnetusteooriat analüüsin sellest aspektist käesoleva peatüki kolmandas osas.

saada. Nad kätkevad seost, kuna hingeelu on seos. Nii tingib selle sisemise seose mõistmine meis igal pool nende mõistmist.” (GS, V, 147–148.)<sup>124</sup>

Teise olulise asjaoluna toob Dilthey esile seda, et „ilma selleta, et vaimuteadused suhestaksid end psüühilise seosega, millele põhineb nende vahekord üksteisega, oleksid nad agregaat, kimp, kuid mitte süsteem. Iga ükskõik kui ebaküps ettekujutus nende seosest üksteisega põhineb mingile ebaküpsele ettekujutusele hingeliste nähtuste seosest.” (GS, V, 148.)

Kuid kõrvuti transtsendentaalse analüüsiga annab ta ülevaatliku kava ka sellest, mida peaks endas kätkeva psühholoogia, millel tuleb saada alusteaduseks vaimuteaduste süsteemile. „Ideedes” esitatud kava kohaselt pidi niisuguse psühholoogia üldosa peamiseks uurimisteenadeks olema hingeelu struktuur, hingeelu areng ja individuaalsus. Aluspsühholoogia üldosale pidi selle ülesehituses järgnema eriuurimused, mis oleksid keskendunud „kolme hingelises struktuuris seotud hingeelu osa, nimelt intelligentsi, tungi- ning tundeelu ja tahtetoimingute” spetsiaalsele käsitlemisele. (Vt. GS, V, 180–190.)

Deskriptiivse psühholoogia alustrajav ja üldine osa pidi niisiis esijoones uurima hingeelu struktuurseost, mis seob hingeelu erinevaid komponente. Nagu eespool juba korduvalt kõneks olnud, käsitleb Dilthey hingeelu struktuuri eluühiku ja ümbritseva keskkonna vastastikkuse mõjutuse protsessi poolt tingitud funktsioonide liigendusena, mis on objektiivselt eesmärgipärane, s.t. aitab eluühikul elus püsida. (Vt. GS, V, 207–212.) Struktuurse analüüsi eripäraks on Dilthey sõnul käsitleda hingeelu justkui valmis hoonena ja kirjeldada selle osade sisemist seost, selle „arhitektoonikat”. Niisuguse uurimuse käigus tuli leida struktuuriseadus, mis määrab selle, kuidas hingeelu kognitiivne, emotiivne ja volitiivne aspekt on ühendatud tema liigendatud tervikusse. (Vt. GS, V, 176, 200–213; vt. ka Lessing 1984: 275, 279.)

Dilthey kirjeldab seda seost ühtlasi ka teleoloogilisena ja sellest tulenevalt arengu-võimelisena. (Vt. GS, V, 176–177, 213–226.) Hingeelu struktuuri „sünkroonset” käsitlust pidi seega täiendama psüühilise elu arengu „diakroonne” analüüs. (Vt. GS, V, 213) Viimati osutatud analüüsi taotluseks pidi olema vastavate arenguseaduste väljaselgitamine.

Kirjeldava psühholoogia üldosa järgmine teema pidi olema nn. „hingeelu omandatud seos”. Dilthey käsituse kohaselt kujutab see endast kõiki psüühilisi protsesse kaasmääratlevat individuaalset kompleksi, mis on hingeelu struktuuriga tihedas sisemises seoses. Hingeelu omandatud seose keskpunkti moodustab Dilthey järgi tungide ja tunnete kimp, mis tõstab teatud kognitiivseid reaktsioone teistest esile ja annab tahte suuna. Kuid seda mitte *in abstracto*, vaid pidevas seoses kunatise ümbritseva maailma ja konkreetse inimese hoiakuga sellesse. Hingeelu omandatud seos mõjutab igat üksikut teadvusseisundit, mis konkreetses indiviidis aset leiab. Võrreldes hingeelu struktuuriga peab ta oman-

<sup>124</sup> Diltheyd käsitlevas kirjanduses on aga osutatud sellele, et kui ta oma peateoses oli eraldi esile tõstnud asjaolu, et need psüühilised faktid, millele tema eelduse kohaselt pidid toetuma indiviidide koostoimimisest tekkivad institutsioonid, omavad spetsiifilist eripära, mis eristab neid individuaalse hingeelu faktidest, siis antud teoses pole ta sellele erinevusele enam tähelepanu juhtinud. (Vt. Johach 1974: 107–108.)

datud seose mehhanismi ja ehitust sisemisele tajule ja seega ka teaduslikule uurimusele raskemini ligipääsetavaks. (Vt. GS, V, 177–180, 190, 217–218; vt. ka Lessing 1984: 275.)

Analüütilis-deskriptiivne psühholoogia, millele Dilthey oma varasemal loomeperioodil omistab rolli olla alusteaduseks teistele vaimuteadustele, pidi tema sõnul niisiis seisnema „igas arenenud inimlikus hingeelus samalaadselt esinevate koostisosade ja seoste esitamises, nii nagu nad on seotud ühes ainsas seoses, mis ei ole mitte juurdemõeldud või järeldatud, vaid on läbielatud.” (GS, V, 152.) Kuid lisaks hingeelu invariantsete struktuuride ja protsesside uurimisele, tuli sel käsitleda ka vaimuteaduste võimalusi uurida hingeelu selle individuaalsuses ja mitmekesisuses. (Vt. GS, V, 226–237.)

Olles fundamentaalteadus, millele pidanuks toetuma kõigi teiste vaimuteaduste tõsikindlus, peab see psühholoogia kõigepealt kindlustama, et tema enda mõisted omaksid selget tähendust (vt. GS, V, 176) ja väited oleksid kogemuses võimalikult hästi kinnitatud. Kuigi Dilthey oma sellel loomeperioodil ei sõnastanud veel eesmärki õigustada tunnetusteoreetiliselt vaimuteaduste pretensiooni objektiivsusele, ei oleks minu arvates tema vaimuteaduste-filosoofia eesmärgi selline sõnastamine ka selle perioodi jaoks tema seisukohtadega vastuolus, kui selle objektiivsuse all mõista nendes teadustes arendatud uurimuste tulemuste taotlust esitada reaalsust tõesel ja üldkehtivalt põhjendataval viisil. Vaimuteadused „vajavad üht psühholoogiat, mis eelkõige on kindel ja püsiv, mida keegi ei saa kiita praeguse seletava psühholoogia juures, mis aga ühtlasi teostab terve võimsa hingeelu tegelikkuse kirjeldust ja, niipalju kui võimalik, analüüsi. Sest sedavõrd kompleksse ühiskondliku ja ajaloolise tegelikkuse analüüsi saab teostada vaid siis, kui see tegelikkus kõigepealt liigendatakse üksikuteks eesmärgsüsteemideks, millistest ta koosneb; iga sellise eesmärgsüsteemi nagu majanduselu, õiguse, kunsti ja religiooni, seost on siis võimalik lahti liigendada. Selline seos mõnes niisuguses eesmärgsüsteemis pole aga midagi muud kui hinge-line seos inimestes, kes sellesamas eesmärgsüsteemis koos toimivad. Seega on see lõppkokkuvõttes psühholoogiline seos. Seda saab seetõttu mõista vaid psühholoogia, mis just kätkeb endas nende seoste analüüsi, ja niisuguse psühholoogia tulemus on teoloogide, juristide, majandusteadlaste või kirjandusloolaste jaoks vaid siis kasutatav, kui sellest psühholoogiast ei tungi vaimu kogemusteadusesse ebakindluse, ühekülgsuse, teadusliku parteilisuse momenti.” (GS, V, 156–157.)

Kas ja kuivõrd on osutatud eesmärgid saavutatavad, sõltub niisiis sisemise tajule toetuva kogemuse võimalikkustest ja piiridest. Sisemise kogemuse tunnetusteoreetiline analüüs on käesoleva peatüki kolmanda osa üheks teemaks.

### **2.3. Dilthey varasema loomeperioodi objektiivsuse-käsituse analüüs**

Käesoleva peatüki eelnevates osades olen püüdnud näidata, kuidas Dilthey oma varasemal loomeperioodil, käsitledes filosoofia olemust ja vaimuteaduste eripära teaduste süsteemis, jõuab järeldusele, et tema kaasajal on filosoofia jaoks saanud üheks keskseks ülesandeks tõrjuda õigustamatut skeptitsismi, mis seadis kahtluse alla võimaluse, et nii spetsiifiliselt vaimuteaduslik tunnetus, kui ka tunnetus üldiselt võiks a) omada reaalsus-sisu, b) olla tõene ja c) olla üldkehtival viisil põhjendatav. Need on tunnused, mis sisaldasid tavaliselt iseloomustustes, mida erinevates mõtte-traditsioonides oli antud tunnetuse objektiivsus-ideaalile. Juhtisin tähelepanu sellele, et ajaloolist allikat, kust niisugune skeptitsism välja kasvas, paistab Dilthey olevat näinud metafüüsikale iseloomulikus tunnetus-ideaalis, mis oli aastatuhandete vältel olnud teaduslikule tunnetusele orientiiriks. Kritiseerides küll metafüüsilis-objektivistlikku maailmakäsitust asub Dilthey samas seisukohale, et osutatud tunnetussuhte on teatud tingimustel võimalik tunnetusteoreetiliselt õigustada.

Nüüd sooviksin juhtida tähelepanu asjaolule, et nii sellest tunnetus-ideaalist, mida kandis endas traditsiooniline metafüüsika, kui ka selle modifitseerunud variandist, mis oli orientiiriks loodusteadustele, mille tunnetusedu hakkas uusaajal metafüüsikat üha enam vaimuelu perifeeriasse tõrjuma, tulenesid implikatsioonid nii selle kohta, milline reaalsuse aspekt pidi olema teadmise objektiks, et antud teadmist oleks saanud pidada eespool osutatud tähenduses objektiivseks, kui ka selle kohta, kuidas tuleks mõista tunnetusprotsessi, et selle tulemust võiks õigustatult käsitada samas tähenduses objektiivse teadmisenä. Seega tuleb selle tunnetus-ideaaliga seoses kõnelda objektiivsuse teema erinevatest aspektidest – nii objektiivsusest kui reaalsuse iseloomustusest, seega objektiivsusest kui ontoloogilisest karakteristikust, kui ka objektiivsusest kui teadmise/tunnetuse omadusest, niisiis objektiivsusest kui epistemoloogilisest karakteristikust. Metafüüsikale iseloomuliku tunnetus-ideaali seisukohalt on need kaks aspekti lahutamatult seotud – objektiivne teadmine on selle ideaali kohaselt teadmine, mis representeerib tõesel ja absoluutselt üldkehtival viisil reaalsust selle objektiivsuses. Objektiivsust kui reaalsuse aspekti mõisteti siin selle tingimusena, mis teeb võimalikuks objektiivsuse kui teadmise omaduse.

Dilthey nendib, et metafüüsika kaks tuhat aastat väldanud katsed saavutada oma tunnetus-ideaalile vastavat teadmist, mis ei viinud tulemustele, mis oleksid pälvinud konsensuslikku tunnustust, ei saanud ühelt poolt mitte sünnitada ebakindlust selle suhtes, kas inimene on üldse võimeline metafüüsiliseks tunnetuseks, teiselt poolt ajendasid aga ette võtma ka tunnetusteoreetilisi uurimusi, et piiritleda seda, mida on üldse võimalik teada, sellest, mis peab paratamatult jääma väljapoole objektiivse inimtunnetuse piire.

Dilthey kaasajal otsiti sellele probleemile lahendust enamasti sel teel, et püüti leida teadmise – ja vastavalt ka objektiivsuse – mõistele uus tõlgendus, mis oleks tunnetusteoreetiliselt õigustatav. Saksamaal lähtuti seejuures valda-

valt filosoofilise mõtlemise nendest lähtekohtadest, mille oli rajanud Immanuel Kant. Kanti filosoofia ongi pühendunud sellele, et tuua välja tingimused, mille korral saaksid võimalikuks objektiivsed teaduslikud väited ja objektiivsed normatiivsed otsustused. Seejuures arendas ta välja argumentatsiooni, mis õigustas loobuma metafüüsika realistlikust objektiivsus-ideaalist. Hästi teada olevalt käsitab Kant objektiivse, st empiirilisel tähendusliku ja üldkehtiva teadmise võimalikkuse tingimustena transtsendentaalse subjekti niisuguseid intersubjektiivseid, aprioorseid ja invariantseid toimimisviise, mille abil see tema eelduse kohaselt konstitueeris nii sedalaadi teadmise, kui ka selle teadmise objekti.

Nii võib ka Kanti järgides eristada objektiivsuse teema kahte aspekti – nii ontoloogilist, kus objektiivsust käsitati teadmise objekti iseloomustusena, kui ka epistemoloogilist, kus objektiivsust käsitati teadmise omadusena. Seejuures mõistab ta esimest aspekti teise võimalikkuse tingimusena. Kuid tema analüüsi kohaselt on mõlemal objektiivsuse aspektil üks ühine allikas – needsamad transtsendentaalse subjekti aprioorsed, intersubjektiivsed ja invariantseid toimisviisid.

See tähendab aga seda, et Kant oli, nagu eespoolt osutatud, asunud tunnetusteoreetilise idealismi positsioonile, mille järgi on need entiteedid, mis teevad meie väited tõeseiks, lõppkokkuvõtteks teadvusest-sõltuvad. Teadvus-väline maailm jäi tal seevastu asjana iseendas võimaliku teadmise sfäärist üldse välja. Sellist sammu ärgitas astuma veendumus, et antud positsioon võimaldab tõrjuda skeptitsismi. Tunnetusteoreetilise idealismi anti-skeptiline argument toetub kahele eeldusele. Kõigepealt sellele, et meie väited välismaailma kohta on redutseeritavad väidetele teadvusest-sõltuvate nähtuste kohta. See ontoloogiline eeldus puudutab objektide iseloomu, mille kohta on võimalik objektiivne, s.t. tõene ja üldkehtivalt põhjendatav teadmine. Ja teiseks eeldusele, et erinevalt väidetest, mis käivad teadvus-välise ja teadvusest sõltumatu maailma kohta, ei ole väited teadvusest-sõltuvate nähtuste kohta skeptiliselt küsimuse alla seatavad. See epistemoloogiline premiss puudutab teadmist, mis meil niisuguste objektide kohta olla saab. Neist kahest eeldusest tuletati järeldus, et meie väited välismaailma kohta saavad olla skepsis-resistentsed<sup>125</sup>.

Kuigi mõlemad eeldused on kritiseeritavad – sellest allpool – näis tunnetusteoreetilise idealismi tookord paljulubava anti-skeptilise argumentatsioonina. Samas pidi tõsiasi, et teadvus-väline maailm jääb Kantil asjana iseendas võimaliku teadmise sfäärist üldse välja, paistma tunnetuse realistliku objektiivsuse-ideaali seisukohalt häiriva puudujäägina, asjaoluna, mis sunnib kahetsust tundma, et tavapärase mõttes objektiivne tunnetus ei ole inimesele saavutatav – meie teadmisel tuleb piirduda „üksnes teadvusega”, sel ajal kui „reaalsus ise” peab sellele jääma alatiselt ligipääsmatuks.

Niisugune oli Dilthey kaasaja kantiaanliku peavoolu-filosoofia probleemikäsitus, mille mitme aspektiga ta nõustub. Ta on Kantiga ühel meelel selles, et objektiivne teadmine saab kehtida üksnes kogemusobjektide kohta. Nagu ka selles, et nii kogemuse enda, kui ka kogemusobjekti konstitueerimisel mängivad

---

<sup>125</sup> Vt. Grundmann 2008: 412.

olulist rolli subjekti struktuuri kätketud tunnetustingimused, mille analüüs on filosoofia tähtsaks ülesandeks. Ta on nõus ka sellega, et teadmise üldkehtivat põhjendatust tuleb pidada teadmise tunnetusteoreetiliselt õigustatava objektiivsuse üheks olemuslikuks aspektiks.

Kuid erinevalt Kantist ei ole ta valmis taandama teadmise objektiivsust üksnes selle empiirilisele tähendusküllasusele ja üldkehtivale põhjendatusele. Talle on vastuvõetamatu selline käsitus teadmisest, mille kohaselt kujutavat viimane endast vahekorda, mis, niivõrd kui see leiab aset üksnes teadvuses, polevatki justkui seotud reaalsuse endaga. Dilthey veendumuse kohaselt peab teadmine kõrvuti üldkehtiva põhjendatusega kätkema endas samaväärselt olulise aspektina ka seda tingimust, et teadmine omaks reaalsus-sisu ja oleks tõene selle reaalsuse kohta. Kuigi Dilthey oma varasemal loomeperioodil sellest enamasti hoidub, ei oleks tema seisukohaga vastuolus nimetada neid teadmise tunnuseid tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks objektiivsuseks. Ehk ei ole ka vale ütelda, et Dilthey soovib võimalust mööda säilitada metafüüsikale iseloomuliku tunnetus-ideaali seda aspekti, mille järgi tõeline objektiivne teadmine põhineb reaalsusele endale, s.t. on otseselt reaalsuse enda poolt võimaldatud ja esitab seda seetõttu sellisena, nagu see iseendas on. Kuid mõistagi on ta seisukohal, et niisugune teadmise käsitus ei tohi toetuda neile metafüüsilistele eeldustele, mille puhul tunnetusteoreetiline kriitika oli tema arvates veenvalt näidanud, et need on põhjendamatud.

Järgnevalt üksikasjalikumalt vaatluse alla tulev strateegia, mille abil Dilthey püüab antud probleemi lahendada, seisneb lühidalt üteldes selles, et reaalsuse-mõiste tähendust tuleb täpsustada nii, et teadmist oleks võimalik käsitada selliselt, et see saaks omada ühtaegu reaalsus-sisu ja olla tõene selle reaalsuse kohta, kui ka olla üldkehtivalt põhjendatav. Niisiis pidi ontoloogiline analüüs looma eeldused selleks, et oleks võimalik välja töötada teaduste, iseäranis aga vaimuteaduste tunnetusteoreetiline aluspõhi. Reaalsuse-mõiste tähenduse täpsustamine pidi looma eeldused selleks, et ka objektiivsuse mõiste tähendus oleks korrigeeritav selliselt, et püüdlemine objektiivse teadmise poole saanuks jääda tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks orientiiriks nii teaduslikule, kui ka filosoofilisele tunnetusele. Objektiivsuseks pidi seejuures saama pidada teadmist, mille puhul on võimalik üldkehtivalt põhjendada, et see representeerib tõeselt reaalsuse enda objektiivsust, niisiis objektiivsust ontoloogilises tähenduses.

Kuid skeptitsismi ületamine oli Dilthey jaoks mitte ainuke ja mitte ka peamine siht. Uus reaalsuse-käsitus, millele seejuures tuli toetuda, pidi ühtlasi aitama põhjendada tema jaoks olulist seisukohta, et vaimuteadused võivad õigusega pretendeerida sellele, et leida tunnustust autonoomse teadusterühmana loodusteaduste kõrval. Sest kui uue reaalsuse-käsituse arendamise käigus peaks selguma, et tegelikkus ei ole oma põhikarakteristikutelt mitte homogeenne, vaid kätkeb endas reaalsuse-segmente, millel on tunnetusteoreetilisest seisukohast olulisi ontoloogilisi erilaadsusi, siis andis see tõsiasi Dilthey veendumuse kohaselt võimaluse tunnetusteoreetiliselt põhjendada tegelikku olukorda eriteadustes, kus uurimisprotsessidel, milles neid erinevaid reaalsuse-segmente tunnetati, olid oma spetsiifilised erijooned. Ning vastavalt oleks võinud sel juhul rääkida isegi

erinevas tähenduses objektiivsest teadmisest, milleni Dilthey jõuab küll alles oma hilistes töödes.

Teed selle sihi saavutamisele näeb ta Kanti jälgedes käies selles, et analüüsida neid tingimusi, mis teevad võimalikuks selle, et reaalsus on meile ligipääsetav ja me saame seda tunnetada. Erinevalt Kantist peab ta neid tunnetustingimusi aga valdavalt empiirilisteks ja ajalooliselt muutlikeks. Rangelt aprioorse tunnetustingimusena tunnistab ta üksnes teadvuse ja inimloomuse ühtsust. Ühelt poolt tähendab see seda, et subjekti ennast tuli mõista mitte ajatu antusena, vaid ajaloolise kujunemiskäigu tulemusena. Teiselt poolt peavad tema käsitluse kohaselt ka ettekujutused reaalsusest ja tunnetuse objektiivsusest olema omanud ajalooliselt muutlikku sisu. Dilthey tunnetusteoreetilise enesemõtestuse üheks eripäraks kantiaanliku tunnetusteooriaga võrreldes ongi see, et ta vaatles tunnetusvahetorda ajaloolise protsessina.

Dilthey järgi eeldab niisuguse uurimisprogrammi rakendamine metodoloogilises plaanis, nagu öeldud, seda, et teadvuse fakte käsitletaks erapooletult, rangelt deskriptiivselt, hoidutakse toomast teadvuse faktide tõlgendamisse niisuguseid hüpoteese, mis ei leia kinnitust nendel teadvuse faktidel endil. Tema hinnangul on üheks suuremaks ohuks, mis võib olla takistuseks antud programmi tulemusrikkale realiseerimisele, see, kui uurijad – jäädes filosoofia traditsioonide kütkeisse – ei suuda hoiduda sellest, et täiendada pelgalt hüpoteetiliste konstruktsioonidega seda, mis on teadvuse faktina antud, selle asemel, et piirduda selle analüüsimise ja kirjeldamisega.

Ettertuttavalt osutaksin sellele, et kui reaalsuse mõistet ja reaalsuse-kogemuse erinevaid viise on Dilthey käsitlenud üsna üksikasjalikult, siis tõesuse ja üldkehtivuse mõiste, mis tema arusaama järgi samuti osutab ühele objektiivse teadmise konstitutiivsele tunnusele, on tema varasema loomeperioodi töödes vähem tähelepanu pälvinud<sup>126</sup>. Ehkki näib, et ta kasutab seda väljendit erinevates tähendustes ning nende tähenduste eksplitsiitne eristamine oleks tulnud tema teemakäsitlusele kasuks.

Järgnevas analüüsis püüan välja tuua, millistes erinevates, kuid tunnetusteoreetiliselt õigustatavates tähendustes saab Dilthey seisukohalt lähtudes kasutada mõisteid objektiivsus ja üldkehtivus ning kuidas võiks inimkonna võimekus või võimetus objektiivseks ja/või üldkehtivalt põhjendatud tunnetuseks seostuda püüdlusega anda oma panus ühiskonnas ja kultuuris asetleidvate protsesside mõjutamise või koguni juhtimise, mida Dilthey peab vaimuteadustele ja filosoofiale loomuomaseks<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Üldkehtivuse mõistet käsitleb ta oma eetika-alastes töödes normatiivsete väidete kehtivust puudutava arutluse kontekstis. (Vt. GS, VI, 21–23.) Tõesuse mõistest Dilthey vaimuteaduste-filosoofias vt. Lessing (2006: 280–285).

<sup>127</sup> Dilthey kõne all oleva mõttekäigu rekonstrueerimisel on peamisteks allikateks Breslau-käikiri, teosed „Sissejuhatust vaimuteadustesse”, „Lisandusi küsimuse lahendusele meie usu algupärast välismaailma reaalsusesse ja selle õigustatusest”, „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta” ning käsikirjad „Kogemus ja mõtlemine”, „Elu ja tunnetus” ja „Võrdlevast psühholoogiast”.

## 2.3.1. Objektiivsus kui tunnetatava reaalsuse iseloomustus

### 2.3.1.1. Reaalsuse mõiste täpsustamine

Dilthey soovib välja kujundada sellist reaalsuse-mõistet, mis jääks, niipalju kui see on tema tunnetusteooria seisukohalt võimalik, kooskõlla selle sõna kasutusega meie igapäevaelus, kuid selgitaks ja täpsustaks viimase tähendust. Mida me siis tavapäraselt silmas peame, kui me kasutame millegi kohta sõnu reaalne/tegelik või reaalsus/tegelikkus? Dilthey nendib, et enamasti peetakse sel juhul silmas seda, et see, mida me nii nimetame, on meie suhtes väline ja meist sõltumatu. Võib väita, et ka tema jääb selle juurde, et seda välismaailma reaalsusele iseloomulikkude joont – olla meile antud kui meie mina suhtes väline, minast sõltumatu ja minale vastanduv maailm – võiks selle ontoloogia vaatekohalt, mida ta ise arendab, nimetada esimesena, kui hakata iseloomustama seda, milles seisneb välismaailma objektiivsus. (Vt. GS, XIX, 61.)

Kuid ta tõstab esile seda, et filosoofial tuleb antud väljendi tavakasutust täpsustades osutada sellele, et sõltumatus minast ei tähenda veel sõltumatust teadvusest. Nagu käesoleva peatüki esimeses osas juba kõne all olnud, toetub Dilthey teadlikult valitud eeldusele: „Mis meie jaoks olemas on, allub, kuna ja niivõrd kui see meie jaoks olemas on, tingimusele olla antud teadvuses.” (GS, XIX, 60.) Oma filosoofiale fundamentaalse fenomenaalsuse printsiibiga, mis selgitab reaalsuse mõiste tavapärast tähendust, osutab ta sellele, et ka see, mida tavaarusaama kohaselt peetakse tegelikkuseks – kõik välised faktid – on fenomenaalne, „s.t., et see kõik on teadvuse faktid ja allub seega teadvuse tingimustele”. (Samas.) Ka oma filosoofia põhimõistet „elu” kasutab Dilthey oma varasemates töödes, nagu öeldud, just teadvusfaktide totaalsuse tähistamiseks. Elu, elamus, teadvusfaktid on tema mõistekujunduse kohaselt see vahetult antud tegelikkus, mille taha ei ole mõtlemisel võimalik tungida.

Fenomenaalsuse printsiip sõnastab eelnevalt kõne all olnud tunnetusteoreetilise idealismi anti-skeptilise argumendi esimese eelduse, mis on oma loomult ontoloogiline. Seda on nimetatud reduktsiooniteesiks, kuivõrd sellega väidetakse, et kõik väited välismaailma kohta on tõlgitavad väideteks teadvusest-sõltuvate nähtumuste kohta<sup>128</sup>. Antud töö sihiseade ei eelda seda, et tunnetusteoreetilise idealismi tuleks üksikasjalikult käsitleda, kuivõrd eesmärgiks on uurida eelkõige seoseid Dilthey objektiivsuse-käsituse ja vaimuteaduste võimekuse vahel olla ühiskonnaelu mõjutamise ja juhtimise instrumentideks. Vaatlen seetõttu järgnevalt hoopis seda, milliseid järeldusi tuletab Dilthey tunnetusteoreetilisest idealismist, mille eeldusi ta peab vaidlustamatuteks.

Breslau-käsikirjas, millele ma käesoleva paragrahvis olen toetunud, eristab Dilthey fenomenaalsuse printsiibi „positiivset” ja „negatiivset” tuuma. (Vt. GS, XIX, 61–75.)

---

<sup>128</sup> Selle teesi toetuseks leidub klassikalises literatuuris kaks põhilist argumenti: Berkeley nn meisterargument (*Master Argument*) idealismi poolt ja semantiline argument. (Vt. Grundmann 2008: 416–422.) Tugevaid vastuargumente tunnetusteoreetilise idealismi reduktsiooniteesile esitasid juba Dilthey kaasaegsed Bertrand Russell (*The Problems of Philosophy* (1912), Chp. 4.) ja Gottlob Frege (*Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. (1918)).



Fenomenaalsuse printsiibi positiivne tuum seisneb Dilthey sõnul selles, et antud printsiibile toetudes on ainsana võimalik selgitada, milles seisneb reaalsus meie jaoks ja selle tunnetamine – reaalsus või tegelikkus meie jaoks seisneb teadvuse faktide antuses meile ja tunnetuse vastavus reaalsusele või tegelikkusele, niisiis tunnetuse tõesus, seisneb selles, et see leiab kinnitust teadvuse faktidel. Lisaks ontoloogilisele küsimusele, milles seisneb reaalsus, ja epistemoloogilisele küsimusele, milles seisneb reaalsuse tunnetamine, puudutab Dilthey antud töös ka keelefilosoofilist küsimust, kust saavad meie mõisted oma tähendused? Eespool öeldu alusel on tema vastus sellele küsimusele selge – meie mõistete tähendused peaksid pärinema teadvuse faktide vahetust antusest. Nii on ka väljendid eksistents, reaalsus, tegelikkus, olemasolu üksnes väljendid selle laadi ja viisi jaoks, kuidas meie teadvus oma muljeid omab. (Vt. GS, XIX, 59, 62.)

Dilthey rõhutab, et antud printsiip avardab tavapärast arusaamist reaalsusest, millest kui reflekteerimata eeldusest on lähtutud ka loodusteadustes. „Nii omistab fenomenaalsuse printsiip kõigele, mis on minu jaoks olemas, ükskõik kas see on olemas kui objekt või isik või tunne või idee, implitsiitselt eksistentsi, nimelt teadvuse fakti eksistentsi; ja järelikult avab see printsiip reaalsuse mõõtmatu valla.” (GS, XIX, 61.) Dilthey asub seisukohale, et teadvust ennast ei saa defineerida, vaid üksnes esitada kui üht „edasi lahtivõetamatut viimset antust.” (Samas.) Ta rõhutab samas, et teadvust kui erinevaid laade ja viise, kuidas miski on minu jaoks olemas, elatakse läbi. Antud seisukohast lähtudes osutab ta sellele, et on ekslik kujutada teadvust ette ruumina, millesse tajud ja ettekujutused sisse astuvad ja siis sealt jälle lahkuvad. (Vt. GS, XIX, 59.)

Dilthey jaoks on oluline ka see, et fenomenaalsuse printsiibist lähtudes saab väita, et igasugune faktuaalne teadmine saab toetuda üksnes sisemisele kogemusele laias mõttes ning kõige sügavamal ja algupärasemal tasemel toetuvad nii loodusteadused kui ka vaimuteadused ontoloogiliselt samalaadilistele faktidele – teadvuse faktidele. Selle oleva sfääri jagunemine meie mina sisemaailmaks ja meid ümbritsevaks välismaailmaks on sekundaarne, seega võib neid kahte valdkonda pidada võrdväärselt reaalsuteks. Reaalsus ei taandu üksnes mina suhtes väliste faktide sfäärile, nagu eeldati nii tavapärasel tegelikkuse-ettekujutuses, kui ka loodusteaduslikus tunnetuses – kui toetuda tema filosoofia põhiprintsiipidele võib täie õigusega kõnelda ka sisemisest reaalsusest.

Kuigi Dilthey tegi seda oma varasemal loomeperioodil harva, paistab, et lähtudes printsiipidest, millele ta rajab oma filosoofia, saab väita, et kui vaimuteadused käsitlevad just seda sisemist reaalsust, ja kui teadmise tunnetusteoreetiliselt õigustatav objektiivsus-ideaal kätkeb tunnust, et selline tunnetus esitab käsitletavat reaalsust tõeselt ning üldkehtiva põhjendusega, siis on neil teadustel antud tunnuse põhjal mitte vähem kui loodusteadustel alust pretendeerida objektiivsete teaduste staatusele. Kui Dilthey Breslau-käsikirjas vaimuteadusi veel nii ei iseloomusta, siis oletatavasti seetõttu, et üldtunnustatud ettekujutus tunnetuse objektiivsusest oli kujunenud loodusteadusliku tegelikkuse-käsituse eeskujul, mille mõõndusteta laiendamist vaimuteaduslikule uurimistööle pidas Dilthey küsitavaks.

Fenomenaalsuse printsiibi negatiivsest tuumast kõneleb Dilthey siis, kui ta käsitleb seda printsiipi „sellest aspektist, mida see välistab, selle õigetes piirides.” (GS, XIX, 66.) Dilthey eest võiks ütelda, et see välistab metafüüsilise realismi, seega ka metafüüsilis-realistliku tõlgenduse, mis oli antud loodusteaduslikule objektiivsus-etalonile. Ta ei eita seda, et eksisteerib tegelikkus, mis on inimese teadvusest sõltumatu, ega ka mitte seda, et sel võiksid olla teadvusest sõltumatud omadused ja struktuurid, küll aga seda, et niisugune tegelikkus võiks olla meie tunnetusele ligipääsetav. (Vt. GS, I, 368–369.) Dilthey kirjutab Breslau-käsitluses, et kui me kujutame ette teadvusest-erinevat objekti, siis saame me selle juures eristada seda, mis on omane sellele objektile endale ja moodustab sellisena selle reaalsuse, sellest, mis kuulub seda objekti subjektiivselt käsitleva võime juurde – selle nähtumuse. Siin on tegemist metafüüsilise realismi reaalsuse-mõistele toetuva objektiivsuse-käsituse ühe aspektiga – selle järgi tähistati väljendiga objektiivsus reaalsust sellisena, nagu see eksisteerib ilma igasuguste subjektiivsete lisandusteta. Kui mõistega „nähtumus” tähistada neid subjektiivseid lisandeid, siis võib ütelda, et sellele reaalsuse-käsitusele toetuva objektiivse reaalsuse mõistega peeti silmas nähtumustest puhastatud reaalsust. Dilthey väidab aga, et mõistete reaalsus ja nähtumus niisugune tavapärane eristamine „muutub nonsensiks teadvuse faktide puhul. Sest siin on mul tegu just üksteist mõjutavate psüühiliste protsessidega; need, mis teiste käsitust mõjutavad ja muudavad, on samavõrd teadvuse faktid, kui need, mida mõjutatakse, niisuguse mõjutuse tulemus on samavõrd teadvuse fakt, kui seisund, mis eksisteeris enne seda mõjutust.” (GS, XIX, 64.) See, et teadvuse faktide seosest astuvad esile rida liikmeid ja vastanduvad minale kui välised faktid, ja tõsiskindlus, millega väidetakse nende objektiivset reaalsust, on Dilthey käsitluse kohaselt algselt niisama vahetult antud minu teadvuses kui see, milles ma olen kindel kui oma teadvusprotsessist. Fenomenaalsuse printsiibi õige piir on seega see, et see printsiip „ei ütle midagi selle viisi kohta, kuidas on see kõik minu teadvuses antud.” (GS, XIX, 66.)

Dilthey asub niisiis seisukohale, et ühelt poolt pole meie jaoks olemas midagi, mis oleks teadvusest täiesti sõltumatu. Mulje, et me elame teadvusest sõltumatute asjade keskel, on näilik. Kuid teiselt poolt ei ole sugugi näilik see, et me tajume paljusid asju, vaatamata sellele, et nad moodustuvad meie teadvuse faktidest, kui meie minast sõltumatuid ja selle suhtes väliseid. Asjade niisugusel viisil antus meile ongi see reaalne tõsiasi, millele osutati nimetusega objektiivsus, kuid mille loomust mõisteti ekslikul, realistlikult viisil. Sellist objektiivsust nimetab Dilthey kõne all olevas kirjatöös inimtunnetuse „suurimaks mõistatuseks”, mille lahendamise poole peaks filosoofia püüdlema. (Vt. GS, XIX, 74.)

Ta rõhutab, et ka see, mida tavapärast nimetatakse reaalsuseks, põhineb üksnes teatud viisile, kuidas meile on antud teadvuse faktid. Kuid fenomenaalsuse printsiip ütleb üksnes seda, et ka kõik mina suhtes välised asjad on teadvuse faktid ja alluvad teadvuse tingimustele. Nagu öeldud pole selle printsiibi negatiivse tuuma kohaselt sellega aga midagi määratletud selle viisi kohta, kuidas on teadvuse faktid meile antud. Dilthey järgi peakski filosoofia esmaseks taotluseks olema nende erinevate viiside kirjeldamine, kuidas teadvuse faktid

meile üldse antud olla saavad. Selline uurimus peab näitama, kuidas on kujunenud metafüüsiline realism ja millise reaalsuse-käsitusega võiks seda asendada.

### 2.3.1.2. Reaalsuse teadvustamise viisid

Tegelikkuse teadvustamise viise on Dilthey järgi tõepoolest erinevaid. Mõistagi möönab ta, et me ei teadvusta tavaliselt seda, et ka asjad, mis on meile antud kui meie suhtes välised, on moodustunud teadvuse faktidest. Seega tuleb antud seoses eristada kahte erinevat väliste faktide teadvustamise viisi. Esiteks nende teadvustamist sellisena, justkui oleksid nad teadvuse-välised ja teadvusest sõltumatud. See teadvustamiseviis on leidnud oma – tema veendumuse kohaselt eksliku – teoreetilise väljenduse metafüüsilise realismi käsitluses reaalsusest/tegelikkusest ja tolle objektiivsusest. Selle kõrval tõstab ta aga esile teist väliste faktide teadvustamise viisi, mille puhul me teadvustame neid teadvuse faktidena.

Kui need kaks erinevat välismaailma teadvustamise viisi oli välja eristatud, sai Dilthey asetada küsimuse selle kohta, milliste teadvustusmooduste kaudu nad realiseeruvad. Ta eristab kahte sellist teineteisest oluliselt erinevat moodust käsitada seda, kuidas on miski minu teadvuses antud. Kõne all olevas käsikirjas kasutab ta nende tähistamiseks 1) nimetust ettekujutus (*Vorstellen*), rõhutades, et see hõlmab ka välist taju; ning 2) nimetust vahetu teadvustus (*Innewerden*).

Ettekujutusele kui teadvuse faktide teadvustamise moodusele iseloomulikuna tõstab ta esile selge eristuse ühelt poolt ettekujutava subjekti ja teiselt poolt sellele subjektile ette-asetatud (*vor-gestellte*) objekti vahel. Kuigi see objekt on ettekujutusakti sisu, esineb see subjekti jaoks kui tema ja ta ettekujutusakti suhtes iseseisev, temale vastanduv esemelisus. Teadvustus akti sisu sellist vastandumist aktile endale ja suhtelist iseseisvumist selle suhtes nimetan järgnevalt teadvusfaktide objektiveerumiseks ehk esemestumiseks. Näib nii, et vastamiseks eelmise paragrahvi lõpus püstitatud küsimustele tahab Dilthey kõigepealt näidata seda, et just niisugune esemeline ettekujutus on selleks algeoks, kust kasvab välja see käsitus reaalsuse objektiivsusest, mis oli metafüüsilise realismi alusel kujunenud metafüüsikas ning loodusteadusliku tunnetuse eneserefleksioonis<sup>129</sup>. Eelkõige soovib ta veenda oma lugejaid aga selles, et esemeline ettekujutus on vaid üks teadvuse faktide teadvustamise viis, mida pole alust privilegeerida ainsaks viisiks, kuidas me saame teadvustada reaalsust.

Ta kriipsutab alla, et selle kõrval on ka selline teadvuse faktide antuse moodus nagu vahetu teadvustus, *Innewerden* – „iseenda omamine teadvusfakti poolt” (GS, XIX, 62), nagu ta seda kirjeldab. Seda moodust iseloomustab Dilthey silmis just see, et siin ei eristu teadvustuse sisu teadvustus aktist ega vastandu subjektile tema ette asetunud objektina. Ta rõhutab, et selle teadvustusmooduse puhul ei ole teadvustusakt ja see, mis moodustab selle

---

<sup>129</sup> R. Makkreel nimetab sel puhul lähtekohaks olevat käsitlust representatsiooniliseks vaateks teadvuse faktide loomusele. (Vt. Makkreel 1992: 428.)

teadvustuse sisu, üldse kaks erinevat asja. Vahetus teadvustuses on elamus antud oma algses lihtsuses.

Samas osutab Dilthey sellele, et teadvuse faktide seas esinevad ka taju-momendid, kus me ei märka ei tajueseme objektiivsust ega ka tajuprotsessi subjektiis, vaid meie ees seisab justkui üksnes faktilisus (*Tatsächlichkeit*). Niisugused taju-momendid, mille puhul paistab täiesti puuduvat tajuakti teadvustus, tekivad siis, kui meie eneseteadvuses taandub ning mina ja objekti eristus kaotab oma selgepiirilisuse. (Vt. GS, XIX, 68.) Ehkki Dilthey terminoloogia ei ole kuigi selge, paistab ta niisugust otsese teadvustuse moodust, mida ta nimetab vahel ka märkamiseks (*Gewahrwerden*, vt. GS, XIX, 115), eristavat vahetust teadvustusest, millele on iseloomulik, et teadvustuse sisu teadvustakse just kui teadvuse fakti<sup>130</sup>.

Ta nendib, et kõige hõlpsam on niisugust vahetut, ilma eespool osutatud tähenduses objekteeriva ette-kujutamisetä teadvustamist märgata tunde ja tahte seisundite teadvustamise juures. Paistab ilmsena, et tunde sisu ja tundmise akt pole teineteisest lahutatavad, nagu pole seda ka tahtmise sisu ning tahteakt. Need teadvusprotsessid erinevad selgesti objektide endale-ette-kujutamisest. (Vt. GS XIX, 68.)

Raskem ongi vahetut teadvustamist tuvastada taju-fenomenide puhul. Breslau-käsikirjas analüüsib Dilthey seda eristust illustreeriva näite abil sellest, kuidas kuulaja saab osa sümfooniast – kuulamise puhul on võimalik selgesti eristada ühelt poolt rõõmu, mida muusika pakub, ja teiselt poolt helitaju. Kui kuulamisrõõmu teadvustame me vahetult, siis viimane esineb teadvuses kui minast selgesti eristuv ja temast sõltumatu fakt; see vastandub minale kui objekt. Ja nii vastandub psüühilise elu seoses kuulamisrõõm, mis kuulub mina juurde, helile, mida me tajume kui välismaailma koostisosa ning seega millegi sellisena, mis vastandub koos selle välismaailmaga minale kui midagi temast erinevat. (Vt. GS, XIX, 67.)

Ka tajunähtuste puhul mõistab Dilthey vahetu teadvustuse all psüühilist akti, milles kõrvuti asja teadvustamisega esineb ka selle protsessi teadvustamine, mille käigus asja teadvustatakse. (Vt. samas.) Tema veendumuse kohaselt saadab niisugune vahetu teadvustamine küll ka kõiki tajumisi, kuid on selle teadvustamismooduse puhul raskemini tabatav. See eeldab eristusvõimelist, kriitilist tajukäsitlust. Ebakriitiline käsitus märkab seetõttu taju juures üksnes seda, mis on selles esiplaanil – et mina ette saab seatud objekt. Viimane asjaolu tuleneb tema järgi sellest, et meie huvi on tajus koondunud nendele objektidele, mille keskel orienteerumisega tegeleb meie tahe. Nii keskendub meie tähelepanu neis aktides ülekaalukalt objekti käesolevusele (*Vorhandensein*). Kuid Dilthey rõhutab, et peaaegu kõigi tajutüüpide puhul, kui neid kriitiliselt käsitleda, on siiski

---

<sup>130</sup> Eristades vahetut teadvustust märkamisest iseloomustavad R. Makkreel ja F. Rodi seda refleksiivse teadvustusest. Seejuures rõhutavad nad, et refleksiivset teadvustust tuleb teisalt lahus hoida reflekteerivast, keelelis-kontseptuaalsel tasandil aset leidvast teadvustusest. Viimane eeldab refleksiooni akti ja sisu eristamist, mistõttu vahetut teadvustust võib iseloomustada eel-reflektiivsest. (Vt. Makkreel, Rodi (1989: 25–26); Makkreel (1992: 429–430).)

võimalik näidata, et objekti enda-ette-asetamine on neis reeglipäraselt seotud selle protsessi vahetu teadvustamisega ühes aktis. (Vt. GS, XIX, 69.) Dilthey usub, et selle asjaolu tõttu võib väita, et niisugune vahetu teadvustus on fakt, mis saadab igasugust objekti enda-ette-asetamist. Niisugune tajuakti saatev vahetu teadvustus ilmneb seal tähelepanu suunatuses ja pinguldumises, mis on kord tugevam, kord nõrgem.

Samas väljendab Dilthey veendumust, et eelöeldu ei tähenda sugugi seda, nagu saaks sellest tajuakti teadvustamise ja tajusisu kokkukuuluvusest tuletada taju sisu ennast. Midagi sellist olid Dilthey silmis väitnud Fichte ja tema järelkäijad. Ta väljendab seisukohta, et Fichte õpetus, mille kohaselt enda-aistimise vahetu teadvustamine kätkeb endas juba objekti-ettekujutuse sisu ja on viimase edasise kujunemise aluseks, kujutab endast hüpoteesi, mis ei leia mingit empiirilist kinnitust. Tajuakti vahetu teadvustamine üksnes saadab objekti teadvustamist, mitte ei võlu seda iseendast välja. Fichteanlik arusaamine tuleneb Dilthey sõnul „väärast idealismist”, mis, olles fenomenaalsuse printsiipi ekslikult mõistnud, on jõudnud sellest tulenevalt vaatekohale, justkui oleks välismaailm subjekti konstruktsioon, tema pelk ettekujutus<sup>131</sup>. (Vt. GS, XIX, 70–74.)

Vahetu teadvustus, „erapooletu läbielamine” nagu Dilthey ütleb, on mõistagi lähtekohaks inimese tavaelu tegelikkusekogemusele. Ta asub seisukohale, et see peaks saama lähtekohaks ka analüüsile, mida arendatakse filosoofilises kriitikas. Viimasel ei tuleks selles seoses mitte tavateadvust kummutada, vaid seda selgitada. Ekslik transtsendentaal-idealistik refleksioon on tema hinnangul seevastu toonud tavateadvuse selgitamiseks sisse hüpoteese, mida kogemuses kinnitada ei saa ja millele toetuv tegelikkuseteadvuse seletus päädib sellega, et tegelikkus taandus pelgaks tunnetava mina poolt konstrueeritud ettekujutuseks. Dilthey rõhutab, et see on midagi, mida me tavaelus kunagi ei tee. „Psüühiline akt /--/ laseb välist eset märgata niiütda tegeliku asjana iseendas. Sest tavateadvus asetab Kanti asja iseendas usaldavalt meeltemaailma ja vaatleb meeletaju akti kui midagi niisugust, mis avab akna, millega me oleme selle tegelikkuse õhust ja valgusest üksnes lahutatud. Selline on asjadeseis, mis avaneb enesevaatluses.” (GS, XIX, 71.)

Olles selliselt kirjeldanud tavateadvuse ja filosoofilise refleksiooni vastuolu asub Dilthey selles vastasseisus tavateadvuse poolele – see on küll ebakriitiline, kuid põhiliselt paikapidav. Dilthey taotluseks on jätta tegelikkusemõistmine, mis on kujunenud meie tavapäraistes läbielamistes, niipalju jõusse kui see filosoofiliste ülesannete lahendamise ja paralleelselt on võimalik. „Akti vahetu teadvustamine ei hävita eseme objektiivsust ja vahetut kindlust; need eksisteerivad teadvuse ühes ja sellesamas komplekses faktis ühel antud momendil kui ühe ja sellesama terviku koostisosad.” (GS, XIX, 70.) Objektiivsus, millest

---

<sup>131</sup> Erinevalt Dilthey tunnetusteoreetilise idealismist võib seda idealismi vormi, mida tema sõnul esindab Fichte, nimetada metafüüsiliseks idealismiks. Viimane väidab, et ei ole olemas teadvusest sõltumatuid asju. Jätan siinkohal kõrvale küsimuse, kas Dilthey on Fichte seisukohti tõetruult edasi andnud. W. Zimmerli näiteks argumenteerib selle poolt, et see nii ei ole. (Vt. Zimmerli 1985: 178–182.) Minu eesmärgiks on rekonstrueerida üksnes Dilthey enda positsioon.

Dilthey siinkohal kõneleb, tähendab seda, et teadvusakti sisu, selles antud reaalsust, ei mõjuta see, kui me teadvustame seda teadvusakti, millega see reaalsus on meile antud. See on tavapärase objektiivsuse-käsituse moment, mida Dilthey ei soovi revideerida, vaid, vastupidi, peab seda enda objektiivsuse-käsituse oluliseks osaks.

See, millele ta vastu seisab, on käsitus, et reaalsus on omane eranditult vaid neile teadvusfaktidele, mis on meile antud välise taju objektiveeriva ettekujutusega, ning eeldab, et viimane representeerib täpsel viisil ettekujutuse teadvusvälist põhjust. Dilthey taotluseks on teha küsitavaks peavoolu tunnetusteooria tendents privilegeerida väline taju, kui üks teadvuse faktide antuse viis, ainsaks viisiks, mille kaudu reaalsus meile üldse representeeritud olla saab. Ta osutab sellele, et just selle sihiga oli välise taju objektiveeriva ettekujutuse sisu tähistatud terminiga objektiivne reaalsus. Dilthey analüüs on motiveeritud küsimusest, kuidas on selline reaalsuse- ja objektiivsuse-käsitus kujunenud ja millega on see põhjendatud? Kas ei oleks mõeldav reaalsuse- ja objektiivsuse-käsituse avardamine väljapoole neist piirangutest, mis iseloomustavad nende mõistete kasutust tavaelus ja loodusteadustes, kuid paistavad õigustamatutena, kui reflekteerida kriitiliselt nende tähendusgeneesi üle?

### 2.3.1.3. Tunnetatava reaalsuse objektiivsuse arengulooline käsitlus

Analüüsides teadvuse faktide mitmekesisust osutab Dilthey niisiis kõigepealt sellele, et osa neist on meile antud nii, et nad eristuvad meist ja vastanduvad meile, seevastu kui teise osa puhul niisugust eristumist ja vastandumist ei esine. Ta on seisukohal, et just esimest laadi teadvusefaktide ja nende teadvustamise mooduste privilegeerimine on olnud selleks aluseks, kust on välja kasvanud see objektiivsuse-käsitus, mis on iseloomulik loodusteadustele ja domineeris viimaste mõjul ka tavateadvuses.

Leidmaks vastust küsimustele, millele osutasin eelmises paragrahvi lõpus, suunab Dilthey järgmise olulise asjaoluna tähelepanu sellele, et vastavalt fundamentaalsele erinevusele laadis ja viisi, kuidas teadvustuse sisu on teadvuses antud, korralduvad teadvuse faktid nii, et ilmneb astmestik selles, millisel määral see sisu lahutab end aistivast subjektist ja talle vastandub. Niisugune astmestik tõuseb tundefaktidelt lõhna- ja maitseaistingutele, nendelt helidele, siis nähtavale ja kombitavale. (Vt. GS, XIX, 67.) Ta osutab seejuures sellele, et igal järgmisel astmel kasvab asjalisus (*Dinglichkeit*), millega teadvustuse sisu eneseteadvusele vastandub. Mõistega asjalisus märgib Dilthey lisaks tavapärase objektiivsuse-käsituse sellele aspektile, mille kohaselt tunnetatava reaalsuse objektiivsus seisneb selles, et see on subjektist eristatud ja sellele vastandub, veel ka seda asjaolu, et too reaalsus on püsiv, tardunud ja inertne. Ta asetab rõhu sellele, et niisugune asjalisus on iseloomulik just sellele reaalsuse-segmentile, mida uuritakse loodusteadustes. Seejuures paistis enesestmõistetavana, et loodusteadusliku tunnetuse objektiivsus on saanud võimalikuks tänu selle objektiivse reaalsuse, mida need teadused uurisid, erilisele iseloomule. Seda erilist

iseloomu märgibki Dilthey terminiga asjalisus ja uurib seda oma filosoofia põhiprintsiipidest lähtudes.

Sedastades, et niisugust asjalisust võib aistitaval olla erineval määral ning et selle määra kasv on käsitletav astmelise arengukäigu tulemusena, paistab Dilthey olevat seadnud küsimuse, kas loodusteadustes aktsepteeritud ettekujutus reaalsuse objektiivsusest on üldse iseloomulik algupärasele viisile, kuidas me tegelikkust teadvustame, nagu näis enesestmõistetavalt eeldavat domineeriv tunnetusteooria. Kui sellele küsimusele vastata eitavalt, nagu Dilthey seda teeb, siis tuleb muidugi edasi küsida, milline on siis see algupärane viis, kuidas inimene tegelikkust teadvustab? Kuidas on sellest kujunenud see ettekujutus tunnetatava reaalsuse objektiivsusest, mida tunnustatakse loodusteadustes? Millised on niisuguse objektiivsuse piirid? Milline on vaimuteadusliku uurimispädevuse positsioon algupärase tegelikkusteadvustuse kontekstis? Alles selle konteksti arvestamine paistab Dilthey arusaamise kohaselt loovat võimalust nii selleks, et kujundada vaimuteadustele adekvaatne enesemõistmine ning määratleda nende loomupärane vahetunnetusteooria, kui ka selleks, et täpsustada ja korrigeerida tavapäraselt arusaamist nendest tunnetustingimustest, millele toetuvad loodusteaduslikud uurimused.

Dilthey asub seisukohale, et see areng, mille käigus oli välja kujunenud asjastav-objektiveeriv ettekujutus tunnetatavast reaalsusest, peab olema lähtunud teadvuse primitiivseimast vormist, milliseks ta peab eespool kõne all olnud vahetunnetusteooria, *Innewerden*'it. (Vt. GS, XIX, 67.) Ta tunnustab, et see on hüpotees, kuid erinevalt nendest hüpoteesidest, millele toetus teadvusfaktide tõlgendus fichteaanlikus – tema silmis väärtuslikult idealistlikus – filosoofias, on see Dilthey veendumuse kohaselt selline hüpotees, mille jaoks on olemas rikkalikult empiirilist kinnitustmaterjali. Seetõttu ei ole tema sõnul mingit alust osutatud idealistlikku hüpoteesi „segamini ajada sellega, mis asetab vahetunnetusteooria kui teadvuse lihtsaima vormi loomorganismide astmestikus psüühilise elu arenguloo algusesse. /--/ Mida kõike pole arenguloolisel hüpoteesil selles edasiminekus tajumise-ettekujutuse poole kasutamiseks võtta! Meeleorganite järk-järguline väljakujunemine loomorganismide astmestikus, (jne.) – kui palju vahendeid selleks, et põhjendada üleminekut pelgalt vahetunnetusteooria tajumise-ettekujutamisele!” (GS, XIX, 71–72.)

Nagu eespool juba osutatud, eeldab niisugune tajumine-ettekujutamine Dilthey järgi seda, et oleks olemas see, kes ette-kujutab ja kelle jaoks saab midagi objektiveeritud. Seega eeldab see tema arvates seda, et ettekujutav mina teadvustaks end selgepiirilisel ja saaks tänu sellele vastanduda välismaailmale, et püüda seda siis erinevate tunnetusviisidega hõlmata. Ta on seisukohal, et vahetunnetusteooria ei esine veel niisugust mina ja välismaailma selgepiirilist lahutatust teineteisest, küll aga selle lahutumise alged<sup>132</sup>: „niikaugele kui minu teadvuse faktide otsese käsitusega jõuda suudan, on välismaailm just niisama vahetunnetust antud kui mõni tundeseisund või minu tahte pinguldus. Seetõttu

<sup>132</sup> R. Makkreel ja F. Rodi märgivad vahetunnetusteooria seda omadust terminiga proto-intentsionaalsus. (Vt. Makkreel, Rodi 1989: 26–27; Makkreel 1992: 430, 433.)

on erapooletu elamuse seisukohalt üks niisama tõsikindel kui teine. Ja sellelt seisukohalt ei vähenda tajuakti vahetu teadvustus mitte millegagi tajueseme asjalisust.” (GS, XIX, 70.) Seetõttu ongi Dilthey arusaamise kohaselt loomulik vaadelda vahetut teadvustust (*Innewerden*) psüühilise elu arenguloolise käsitluse alguspunktina. „See on iseenda-jaoks-olemise primaarne fakt, mis nagu elu ise ei kätke üldse mingit subjekti ja objekti eristust, vaid moodustab sellele kõigele aluse. Sellisena peame me seda käsitlema ka arengulooliselt.” (GS, XIX, 161.)

Kuigi seda ei ole Breslau-käsikirjas, mis jäi ju lõplikult viimistlemata, veel selgesti deklareeritud, paistab Dilthey taotlus olevat selles, et pakkuda nn abstraktse filosoofia käsitlusele välja alternatiiv, mis tunnustaks tegelikkusena kogu vahetus teadvustuses antud teadvuse faktide mitmekesisust ning arenguloolist muutlikkust ja paigutaks objektiveeritud tajumuse sellesse avaramasse konteksti, näitamaks, et selle näol ei ole tegemist mitte primaarse, vaid ühe sekundaarse ja partikulaarse tegelikkuse-teadvustuse viisiga. See on teatud kultuuriliste tingimuste tõttu, mille kujunemist on võimalik ajalooliselt mõista, omandanud teiste tegelikkuse-teadvustuse viiside suhtes privilegeeritud staatuse ja hakanud paistma ainsa „tõeliselt” objektivse tegelikkuse-teadvustuse viisina. Dilthey silmis on aga selline arusaamine kasvanud välja tegelikkuse-kogemuse õigustamatust „intellektualistlikust” kitsendamisest, millest ta soovib filosoofilist ja teaduslikku mõtlemist vabastada. Selleks pidas ta kõigepealt vajalikuks näidata, kuidas on niisugune abstraktselt ühekülgne tegelikkuse-käsitlus kujunenud.

Tema käsituse kohaselt on eelduseks, millest lähtudes on kujunenud niisugune käsitlus, selline ettekujutus mina ja välismaailma vahekorra, kus mina mõisteti justkui passiivselt maailmalava ääres istuva pealtvaatajana, mitte aga maailmas elava ja selle asjades aktiivselt osaleva tegutsejana. Seejärel aga käsitletakse esimesena osutatud vahekorda mina ja maailma vahel mitte pikaajalise arenguprotsessi tulemusena, vaid vastupidi algsena ja alustrajavana kõigile teistele maailmahoiaku viisidele<sup>133</sup>.

Seda avaramat konteksti, millesse tuleb objektiveerivad tajumused asetada, et neid adekvaatselt mõista, tähistab Dilthey mõistega elu. Nagu eespool juba käsitletud, peab ta selle mõistega silmas mina ja maailma vahel asetleidvat vastastikkuse mõjutamise protsessi ning sealt pärinevaid kogemusi. Teatud piiritletud ajamomendil aset leidvat vastasmõju toimingut ja vastureaktsiooni vahel tähistab ta mõistega elamus, mis on tema elu-filosoofia teine põhimõiste<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Sellele osutab R. Makkreel (vt. Makkreel 1992: 433).

<sup>134</sup> Kui hinnata Dilthey käsitust teadvusfaktide totaalsusest kaasaegse teadvusteooria seisukohalt, siis võib nentida, et tema käsitlus jääb veel vähe diferentseerituks. Viimasel ajal on teadvuse kahe peamise vormina eristatud transitiivset teadvust ja intransitiivset teadvust. Esimene kujutab endast subjektide funktsionaalset omadust kasutada meelelisi stiimuleid selleks, et juhtida käitumist eelistataval viisil. Teine on ühe subjekti sisemine seisund, mis seab teadvusliku seisundi täiendava kvaliteediga, mis võimaldab subjektil tunda või teada, kuidas on olla selles seisundis. Just seda viimast kvaliteeti on kombeks nimetada elamus-



Dilthey seisukohalt on põhimõttelise tähendusega rõhutada, et see, mis mina ja maailma kokkupuuteaktis end nii ütelda täide viib, on elu ise. Niisiis, mitte teoreetiline protsess, „vaid see, millele me oleme osutanud väljendiga elamus – surve ja vastusurve, positsioon asjade suhtes, mis ise on positsioonid, elujõud meis ja meie ümber, /--/ mitte pealtvaataja, mina, kes istub maailma lava ees, vaid tegevus ja vastutegevus ise, milles sõltumata sellest, kas seal tegutsevad kuningad või narrid ja tõlplased, kogetakse võimsalt sedasama faktilisust. Seetõttu ei saa neile, kes sel viisil keset elu seisavad, ükski filosoof kunagi sisenada, et kõik olevat vaid ettekujutus, lava, mitte tegelikkus.” (GS, XIX, 153.)

Areng, mille alguspunktiks on elamuse vahetu teadvustamine, kulgeb Dilthey käsituse kohaselt paralleelselt kahe tulemuse suunas – nii eneseteadvuse, kui ka maailmateadvuse väljakujunemise suunas. Mida selgepiirilisemaks muutub selle, kes maailma kogeb, teadvustus iseendast, seda selgepiirilisemaks kujuneb tema pilt välismaailmast, nagu ka vastupidi.

Järgnevalt esitan ükshaaval ülevaate sellest, kuidas Dilthey kujutab kumbagi arengusuunda, kuid seejuures tuleb meele pidada, et tema arusaamise kohaselt on siin tegemist lahtusega, mis eksisteerib üksnes teoreetilises abstraktsioonis. Dilthey rõhutab, et eneseteadvus ja maailmateadvustamine asuvad vastastikkuses sõltuvuses. Ilma selleta, et me teadvustame endale maailma, poleks meil mingit eneseteadvust, ja ilma eneseteadvuseta poleks meil ettekujutust maailmast kui millestki meie suhtes välisest ja meist sõltumatust.

### **2.3.1.3.1. Eneseteadvuse kui tunnetatava reaalsuse objektiivsuse tingimuse arengulooline käsitlus**

#### **2.3.1.3.1.1. Eneseteadvus**

Oma varasemal loomeperioodil omistab Dilthey eneseteadvuse mõtestamisele – ootuspäraselt filosoofile, kes mõtleb kantiaanlikus traditsioonis – keskse tähenduse. „Eneseteadvus, käsitletuna selle seoses teadvuseühtsusega, kujutab inimitunnetuse jaoks endast sügavaimat lähtepunkti nii hinge kui ka maailma loomuse ja olemuse tunnetamiseks – nii käsitletuna on see tunnetuse jaoks maailma võti. Siin on igasuguse metafüüsika läte, ja siin laheneb ühtlasi meie jaoks tunnetusteooria peamine mõistatus, olemise probleem, vähemasti hakkab sellelt kate tõusma.” (GS, XIX, 152.) Samas heidab ta viisile, kuidas Kant on eneseteadvuse teemat käsitlenud, ette intellektualistlikku piiratust. Viimane seisneb tema silmis selles, et Kanti jaoks on eneseteadvus inimese mõtleval enesele-suhetatus.

Sellegipoolest soostub Dilthey Kanti tunnetuskäsitlusega<sup>135</sup> teatud eeldustega, mida ta kirjeldab järgmiselt: „selleks, et meie ettekujutused saaksid ühes ja

---

kvaliteediks ehk kvaaliks. (Vt. Detel 2007b: 132–136.) Dilthey käsitlus neid kahte teadvusvormi teineteisest veel ei erista.

<sup>135</sup> Kanti komplitseeritud eneseteadvuse-käsitlust lühidalt kokku võttes võib esile tõsta seda, et ta käsitleb mõtlemist protsessina, milles leiab aset terviku liigendamise osadeks ja osade taasühendamise tervikuks. Kuid selleks, et mõtlemine antud tähenduses saaks realiseeruda,

sellessamas teadvuses üksteisega seostuda, peab teadvuses olema täidetud tingimus, et see, kes on tegev teadvuses, ilmneb iseendale kui ühtne mina. /--/ Kuna iga seisundit meie teadvuses, iga sellesse kätketud ettekujutust saab teisega samastada, võrrelda, seostada, seega nendega sisemiselt ühendada, siis on nad kõik üksteisega ühendatud, seega ühtsuseks seotud; teadvuse sellise ühtsuse konsekventsiks on selle kõige, mis saab temas esineda, ühtsuse teadvustamine.” (GS, XIX, 154.)

Dilthey nendib, et selles seoses kerkib probleem, kuidas mõista tunnetusprotsessi, milles me tunnetame seda eneseteadvust ennast, mis on igasuguse muu tunnetuse võimalikkuse tingimuseks. „Siia on teoreetiliselt kätketud, et ka see teadvus, mis seda mina teadvustab, peab olema kui üksik teadvusakt seotud selle teadvusega, ja seega peab eneseteadvustuse objekt või mina olema ühtsuseks seotud selle teadvusaktiga, milles ta on antud.” (Samas.) Kuidas seda protsessi mõista?

Dilthey on seisukohal, et sellele probleemile eksisteerib üksnes kaks põhimõtteliselt võimalikku lahendust: „Kas vaimne tegevus käsitab iseennast, saades iseenda jaoks objektiks, ja tunnetab nüüd selle objekti identiteeti käsitava subjektiga. Või on see käsitsemine vahetu teadvustamine, millega siis alles objekt-ettekujutuste kaudu liitub mina-pildi järk-järguline väljakujunemine.” (GS, XIX, 155.)

Käsitades eneseteadvust mõtleva enesele-suhestatusena, pidi Kant tõepoolest ka sellele omistama mõtlemise struktuuri – tema järgi liigendub mina eneseteadvuses seetõttu tunnetavaks subjektiks ja tunnetatavaks objektiks. Seejuures käsitab Kant eneseteadvust kui mõtlevat enesele-suhestatust tühja, sisuta vormina, mis annab välismaailma tunnetuse jaoks üksnes formaalsed raamid, milles peavad esinema objektid, et nad üldse võiksid saada objektideks meie jaoks, seevastu kui mõtlemise sisu peab olema antud väljapoolt. Fichte ja saksa idealism läksid selles punktis Kantist kaugemale, käsitades eneseteadvust mitte pelgalt tühja seostumisvormina, mis sõltub välisest ainesest, mida seostada, vaid sellise vormina, mis iseennast afitseerides loob ka oma ainese. Eneseteadvuses lahkeb mina küll subjektiks ja objektiks, seega kaheks erinevaks osaks, jäävat aga ikkagi ühtsuseks ja identiteediks, kuna eneseteadvus selle objekti ise ka sünnitab. (Vt. Gloy 2004: 194.)

Dilthey hinnangul oli juba Johann Friedrich Herbart (1776–1841) veenvalt näidanud, et abstraktse filosoofia katse käsitleda eneseteadvust toetudes subjekt-

---

peab tema arvates sellisel analüütilis-sünteesilisel viisil käsitletav tervik olema tunnetusele ette antud. Seetõttu on Kant seisukohal, et mõtlemine ei saa kunagi tunnetada eneseküllaselt, vaid peab toetuma kaemusele, üksnes mille kaudu talle niisugune tervik antud olla saab. Alles siis, kui tunnetusele on antud kaemuslik tervik, mis moodustab tunnetussihi, saab subjektis käivituda aru töö, mis kulgeb analüüsi ja sünteesi vormis. Kaemuses eestleitud mitmekesisuse sünteesitakse mõtlemises ühtsuseks sellega, et kujundatakse selle kohta üldkehtivaid otsustusi. Seega hõlmab mõtlemine kolme elementi – mitmekesisust, sünteesi ja ühtsust. Mitmekesisus on antud kaemuse kaudu, sünteesivõimeks on aru. Kuid selleks, et kaemuste mitmekesisust seostada, peab arule olema algselt antud see ühtsus, millesse seda mitmekesisust sünteesida. Kant asub seisukohale, et selline algne ühtsus on tunnetusele antud eneseteadvusega. (Vt. Gloy 2004: 168, 194.)

objekt-suhte mudelile, suubub vastuoludesse<sup>136</sup>. „Sest sellele, et saaks teadvustatud mõtlemise ühtsus või üksnes sisemine seoski selle objektiga, on ju see mõtlemine ise, mille ühtsust konstrueeritakse, objekt, ja see, kes seda objekti mõtleb, väljaspool seda objekti. Sellest vastuolust tekib lõputu regress.” (GS, XIX, 154–155; vt. ka GS, XIX, 158–160.)

Seega tunnistab Dilthey vastuvõetavaks üksnes teist lahendust – „peab olema antud punkt, kus teadvuse sisu ja teadvusakt ise poleks teadvuse jaoks teineteisest lahutatud, s.t. ei vastanduks teineteisele kui subjekt ja objekt. /--/ See ei ole aga midagi muud kui ükskõik millise seisundi, millesse meie mina on haaratud, mõne tahteakti ja selle energia, mõne mõtteakti ja selle sisemise pingestatuse, mõne tunde protsessi vahetu teadvustamise lihtne fakt.” (GS, XIX, 155.)

### 2.3.1.3.1.2. Eneseteadvuse arengulooline käsitlus

Erinevalt abstraktse filosoofia käsitlusviisist, mis vaatles subjekt-objekt-vastandust algse antusena, käsitleb Dilthey seda vastandust oma filosoofia põhiprintsiipidest lähtudes niisiis mitte algsena, vaid kujunemisprotsessi tulemusena, mille on läbi teinud inimteadvus ehk, mis tema jaoks on seesama, inimelu. Selgitamiseks seda protsessi, mis pöördub end subjektina maailmast lahutava eneseteadvuse väljakujunemisega, kelle jaoks välismaailm saab objektiks, püüab Dilthey niisiis teadvusfaktide teadvustamise mooduste seas leida sellist, milles ei ole veel välja kujunenud niisugust vastandust, ja käsitleda viimast alguspunktina tolles arenguprotsessis. „Ise-enda-jaoks-olemine on vahetu teadvustusena psüühilise protsessi lihtne loomus, niivõrd kui see on mitte pelgalt süvenemine objekti, vaid läbielamine (*Erleben*). See on ülepea põhialus sellele, mida me nimetame eluks, selle primitiivseim idu, mis kätkeb endas ühtlasi eneseteadvuse kujunemisseadust. Niisugust vahetut teadvustust, milles indiviid omab iseenda seisundeid (*Zuständlichkeit*), iseloomustatakse küll ka enesetundmisena (*Selbstgefühl*), ehkki see sisaldab juba sõnaliselt endas enamat. Sellesse fakti on kätketud eneseteadvuse tuum.” (GS, XIX, 160.)

Dilthey asub niisiis seisukohale, et vahetut teadvustust tuleb käsitada millegi sellisena, mis iseloomustab ka loomapsüühikat ning on inimese puhul eneseteadvuse idu, mis sisaldab endas eneseteadvuse kujunemisseadust. Loomaorganism, mis tunneb valu, tunneb seda kui oma valu. See aga ei tähenda seda, et loomal oleks ka eneseteadvus. Kuid ehkki loomal pole ettekujutust minast, teadvustab ta siiski vahetult, mida ta omab. Tema tunne või tema iha on temas kui tema oma. Dilthey nimetab seda fakti elu- või enese-tundmiseks, kuid selle fenomeni täpsemat kirjeldamist või analüüsi ei pidanud ta teadusele võimalikuks.

Kui inimese eneseteadvuse idu on kätketud juba inimelu lätetesse, kus see puutub kokku psüühika nende tasanditega, mis ühendavad inimest veel loomariigiga, siis ei ole nii inimsoo arengus, kui ka iga indiviidi arengus objekteeriv

<sup>136</sup> Dilthey eneseteadvuse-käsitluse ajaloolise tagapõhja kohta vt. Haardt 1989.

ettekujutamine mitte lähtekohaks, vaid arengu tulemuseks<sup>137</sup>. Ilma vahetu teadvustusest „ei jõua mina kui objekt kunagi selleni, et teada end sellesamana mina kui subjektiga /--/. Seetõttu peab akti, milles midagi objektiveerivalt tajutakse või mõteldakse, täiesti eristama sellest vahetu teadvustamise aktist.” (GS, XIX, 161.)

Küll on aga Dilthey arusaamise kohaselt enese-tundmise, selle elementaarse enda-jaoks-olemise vahetu teadvustamise akti juba kätketud võimalus selleks, et hakata eristama sisemist ja välist. Selle võimaluse väljakujunemine on tema järgi aluseks objektiveeritud ettekujutuse kujunemisele. Enesetundmine on oma psüühilise seisundi vahetu teadvustamine sellisena, nagu see on tingitud välismaailma poolt. „Et selle kogemine, kuidas isiklik elu (*Eigenleben*) puutub kokku asjadega, teostub selles vahetu teadvustuse aktis, ilmneb kõige selgemini selles enese-tundmises, sest see, millises meeleolus me oleme, on tingitud meie meele niiteldada otsustusest oma jõu üle vastatikkuses toimes sellega, mis teda väljapoolt mõjutab ja mida tal endal tuleb mõjutada.” (GS, XIX, 162.) Niisugune enese-tundmine on Dilthey väitel tihedalt seotud ka meie tahteluga. Illustreeriva näitena osutab ta sellele, et tugeva tahtega indiviidide enese-tundmine on tüpoloogiliselt erinev nõrga tahtega tundeinimeste enese-tundmisest.

Erinevalt intellektualistlikust filosoofiast, mida ta tõrjub, tõstab Dilthey oma arenguloolises eneseteadvuse käsitluses niisiis esiplaanile just inimliku tunde- ja tahtelu. Seejuures osutab ta taas sellele, et taju- ja mõtteprotsesside vahetu teadvustamine erineb tunde- ja tahteprotsesside vahetust teadvustamisest. Esiimesi teadvustame me Dilthey väitel oma mina juurde kuuluvana niivõrd, kui nendega käib kaasas tähelepanu pingutus ja suunamine millelegi, tunnetustahe. „Kuid seda, kuidas me midagi tajume, ei saada mitte alati selline tugev tähelepanu, mis teadvuses endast subjektiivselt teada annab, ja siis seisab mina tajudes lihtsalt vastakuti taju sisu kui asjaga, ilma et mingi tunne minust endast kui tajujast end mulle märgatavaks teeks. Samuti on mõtteprotsesside puhul üksnes otsustuse akt vahetult teadvustatud kui minu mina juurde kuuluv, seevastu kui otsustuse sisu jääb objektiveerituks, esemeliseks.” (GS, XIX, 163.)

Dilthey hinnangul on abstraktses filosoofilises käsitluses see tõsiasi, et taju- ja mõtteprotsesside sisu on taju- ja mõtteaktide suhtes iseseisev, absolutiseeritud subjekt-objekt-vastanduseks, mida käsitletakse algupärase ja ainsa tegelikkuse teadvustamise viisina. Tulemuseks on ettekujutus tegelikkusest „kui surnud ja passiivsest esemelisusest, mis sarnaneb peegelpildiga peeglis.” (Samas.)

---

<sup>137</sup> R. Makkreel märgib, et käsitledes vahetut teadvustust eel-reflektiivse ligipääsu moodusena eluseose terviklikule reaalsusele avas Dilthey eel-teadusliku fenomenoloogilise kirjelduse välja, mida hiljem uurisid Husserl ja Heidegger. (Vt. Makkreel 1992: 430.) Ka eneseteadvuse-analüüsis paistab Dilthey olevat lähtunud selle niisugusest vormist, mis näib olevat lähedane sellele, mida fenomenalistlikus eneseteadvuse-käsitluses nimetatakse eel-reflektiivseks eneseteadvuseks. Selle suuna esindajad käsitlevad eel-reflektiivset eneseteadvust eeldusena, mis eelneb ja teeb alles võimalikuks reflekteeritud ja kontseptualiseeritud mina-pildi kujundamise erinevad viisid. Sellist eeldust jagavad ka paljud analüütilise vaimufilosoofia esindajad. (Vt. Gallagher, Zahavi 2010.) Ka mina käsitlemine ajalooliselt kujuneva fenomenina on tänapäevalgi edasiarendatav uurimissuund. (Vt. Gloy 2008.)

Eluprotsessi olulise momendina tõstab Dilthey esile seda, et see, mida me elame läbi enda minana, ei koosne mitte üksikutest atomaarsetest momentpiltidest, vaid kujutab endast seost, mis ulatub olevikust tagasi minevikku ja ettepoole tulevikku. Kõik meie ärkvelelu aktid on üksteisega seotud teadvuse ühtsuse kaudu. Sellega, et üha uued muljed ja ettekujutused astuvad meie mina juba olemasolevasse seosesse, samal ajal kui teised vajuvad meie mina jaoks unustuse varju, kujuneb nende aktide vahel kontinuiteet. Nii tekib ajaliin, mis läbib meie ärkvelelu momente. Me ei saaks olnud meenutada, kui ajaliin ei moodustaks niiõelda nööri, millele selle aktid reastuvad justkui üksikud pärlid. (Vt. GS, XIX, 165.)

Dilthey nendib mõistagi ka seda, et mina arengus lisanduvad selle ajaliini kõrvale uued seosed – meenutatud olukorrad või positsioonid põimuvad osalt kausaalseostesse, osalt „sisemistesse seostesse”, mis kujunevad tänu sellele, et me suudame minevikus läbielatud reprodutseerida. Need meenutuspildid oma minast erinevad „pelgalt objektiivsetest objektipiltidest” selle eripäraga, et nad kutsuvad taas elule just meie endi seisundeid, olukordi või positsioone, neisse kõigisse on kätketud selle mina, kes asub ühes kindlas suhtes välismaailmaga, seisund, mis on täidetud ihaluse või vastumeelsusega, kannatuse või lõbuga. Need sisemised seosed võivad olla põgusad assotsiatsioonid ettekujutuste vahel või fantaasipildid, mille aluseks on aga püsivam seostekangas, mis moodustabki meie mina tuuma. (Vt. GS, XIX, 165–166.)

Dilthey sedastab, et ettekujutuste niisuguse püsiva toestiku (*Gerüst*) kujunemisele meie mina ajalises kulgemises on lähtepunktiks meie sisemiste seisundite eristamine sellest, mis toimub väljaspool. (Vt. GS, XIX, 166.) Selle toestiku kõige tähtsama seosena tõstab ta esile seda, mis leiab aset ühest küljest muskeliigutus-tunnete, organi-tunnete ja teisest küljest nende meelegaistungute vahel, mis lasevad meil märgata meie keha kui meie tunnete asukohta. Iseäranis olulisena rõhutab ta siinjuures seda, et seesama, mida me sisemise tajuga vahetult teadvustame, on meie meelele ka väljast antud kui keha teiste kehade hulgas, kui välismaailma üks koostisosa selle üha uutes seostes. Nii haakuvad sisemised seisundid ja meelelised ettekujutused kindlaks toestikuks, mis on ühtaegu nii meie mina kui ka meie keha. Meie keha on meie jaoks tajus ja ettekujutuses pidevalt kohal ja moodustab ühe pideva ettekujutusterviku, mis on erilises seoses meie tahte ja tunnetega. Selle keha orienteerumine ruumis, tema positsioon välismaailma suhtes, samaksjäävad seosed, mis tal on selle välismaailma konstantsete koostisosadega – kõik see moodustab ettekujutusteterviku, milles me fikseerime iga üksiku psüühilise seisundi, see moodustab niiõelda võrgustiku (*Netz*), mille raames ja mille abiga me registreerime üksikuid olukordi. (Vt. GS, XIX, 166–167.)

Dilthey mõonab, et me ei taju eksplitsiitselt kogu seda võrgustikku, mis nii tekib, ja on meie mina. Kuid eluseosed on täidetud psüühiliste aktidega, mis seostuvad osalt elu välise toestikuga, osalt üksteisega. Sisemine haakub välisega. See mina-võrgustik on maailmaga seaduspärastes suhetes. Meie refleksioon lülitub uusi seoseid moodustades nende faktide vahele, mis kõik koos on üksteisega seotud kui minu mina seisundid ja omadused, ja nii omandab järk-

järgult üha selgemad piirjooned kõige tähtsam meie ettekujutustest, keskne ettekujutus – ettekujutus oma minast. (Vt. GS, XIX, 167–168.)

Ettekujutus meie minast on olemas üksnes koos ettekujutusega maailmast ning kõige tähtsam vahend selle väljakujunemiseks, mis Dilthey analüüsis järgmise momendina lisandub, on ettekujutus võõrast minast. Tajudes ja mõistes teist mina täiendame me ettekujutust omaenda minast ja selle omadustest. Kogedes endale sarnast väljaspool ennast, omandab meie mina eksistentsi kontinuiteet, mis meis endis on katkendlik, võrdluses teise minaga enda nõ objektiivsuse ja kindluse garantii ning kindlamad piirjooned. (Vt. GS, XIX, 168.)

On tähelepanuväärne, et Dilthey iseloomustab siinkohal mina mõistega objektiivsus. Kuigi ta ise niisugust väljendit ei kasuta, võiks seda, mida ta siin kirjeldab, nimetada ka mina objektiviseerumiseks või koguni asjastumiseks, kui pidada selle all silmas protsessi, mille käigus algselt veel ebapüsiv, muutlik mina-võrgustik stabiliseerub ja muutub püsivaks. Meenutan, et mõistega asjalisus tähistas Dilthey tavapärasesse objektiivsuse mõistesse kätketud tähendusnüanssi, millega osutati sellele, et objektiivsele on omane jääda pikema ajaperioodi vältel kõigis sellega toimuvates muutustes püsivaks. Kuid tavapärane käsitlus seostas seda omadust üksnes mina-välise olemis-sfääriga. Dilthey sõnadest võib välja lugeda, et teatud määral võiks nii iseloomustada ka mina. Ja et üksnes tänu sellisele „mina objektiviseerumisele” saame me kogeda seda, mida oli kombeks nimetada välismaailma objektiivsuseks. Kuid mõistagi on „mina objektiviseerumise” puhul tegemist objektiivsuse mõistega, mis oluliselt erineb välise taju kaudu antud reaalsuse objektiivsusest. Viimane oli ju defineeritud just selle kaudu, et see on mina suhtes väline ja minale vastanduv. Ning Dilthey kriipsutab ikka ja jälle alla ka seda, et mina on välismaailmaga võrreldes igal juhul hoopis dünaamilisem entiteet.

Dilthey nendib vajadust tuua mina- ja eneseteadvuse edasiste arengustaadiumite kirjeldamisse juurde ka ajaloolis-kultuuriline dimensioon ja toetuda seejuures vastavatele eriteaduslikele uurimustele erinevates vaimuteadustes. (Samas.) Just selle kaudu oleks pidanud selguma, kuidas muutus domineerivaks selline käsitlus tunnetatava reaalsuse objektiivsusest, mis toetub hingeelu tervikust abstraheritud objektiviseerivale ettekujutusele. Kuid püstitades küll ülesande töötada tulevastes uurimustes läbi ka see eneseteadvuse kujunemiskäigu aspekt, mis käesolevas väitekirjas käsitletava teema jaoks oleks olnud iseäranis oluline, ei ole Dilthey ise, nagu märgib Hans-Ulrich Lessing, sellest programmisest avaldusest kuigivõrd kaugemale jõudnud. (Vt. Lessing 1984: 215.) Breslau-käsikirjas osutab ta selles seoses üksnes kahele ajaloolis-kultuurilisele seosele.

Kõigepealt tõstab ta mina ajaloolis-kultuurilise arenguloo kandva teljena esile seda, kuidas eneseteadvus jääb ühelt poolt küll justkui salajase loodusjõu mõjul seotuks meie keha tundmise ja ettekujutusega, teiselt poolt toimub aga, nagu ta ütleb, ülimalt märkimisväärne protsess, mille tõttu ettekujutus minast hakkab ennast eraldama meie ettekujutusest oma keha kohta. Ettekujutus minast hakkab taanduma pelgale ettekujutusele iseendast teadlikust psüühilisest tegevusest. Oluline koht niisuguse ettekujutuse kujunemisel on Dilthey hinnangul

olnud surma-fenomeni tõlgendustel – kuna keha jääb, aga elavat mina selles enam ei ole, kogeme me, et keha, justkui kest, ei ole mina ise. Surma fenomeni mõtestamine ajendab arenenud eneseteadvust lahutama end kehast kui tegeva mina asukohast. (Vt. GS, XIX, 167–168.)

Eriti mõjuka tegurina meie enesetunnetuse kujunemiskäigus tõstab ta aga esile teist ajaloolis-kultuurilist faktorit – filosoofilist, abstraktsetes mõistetes teostatud refleksiooni eneseteadvuse üle, mida on viljeletud Antiik-Kreekast peale. Selle käigus on välja kujunenud metafüüsiline mina-mõistmine, mis käsitleb mina substanttsina. Antud käsitlus lähtub eeldusest, et mina on psüühilistes protsessides ja aktides tegev ühtsena, iseendaga identsena. Dilthey veendumuse kohaselt tuleb aga seda, mida metafüüsika on algsena eeldanud, selle adekvaatsaks mõistmiseks vaadelda kujunemisprotsessi tulemusena. Ta osutab, et iseenestast õigustatud lähenemist, mis lähtub teadvuse ühtsusest ja mina-identiteedist, tuleb hoida selle kriitilistes piirides. Me ei teadvusta seda ühtset mina vahetult, vaid oleme seda üksnes sunnitud eeldama selleks, et seletada seda, mida me vahetult teadvustame. Ta väidab, et kui metafüüsiline traditsioon tõlgendas seda ühtset mina substanttsina, siis käsitles see seda, mis on tajus antud, teatud hüpoteesi valguses, mis ei leia kogemuses endas kinnitust. (Vt. GS, XIX, 169.)

Dilthey järgib siinkohal üldjoontes seda kriitikat, mida oli arendanud David Hume oma peateose peatükis, mis on pühendatud isiku-identiteedi teemale<sup>138</sup>. Ta asub seisukohale, et see substantsi mõiste, millele oli üles ehitatud metafüüsika hüpoteetiline mina-käsitlus, on tegelikult abstraktsioon meie mina-tajust. Selle aluseks on mina ühtsus ja identiteet, mis kannab psüühiliste aktide mitmekesisuse seost. Filosoofilises abstraktsioonis eristatakse need omadused aga minast, selle seoste-võrgustikust, mis hõlmab keha ja seoseid välismaailmaga. Niisugune mina-käsitlus sai Dilthey sõnul alguse juba sofistika ja Sokratese ajastul. Samas toob see abstraktsioon tema hinnangul tõepäraselt esile seda, et mina ei ole taandatav materiaalsete elementide funktsioonile – seega materialistlik mina-käsitlus on välistatud. (Vt. GS, XIX, 170.)

Nii jõuab Dilthey ka eneseteadvuse fenomeni käsitledes taaskord veendumusele, et üheks suuremaks eksituste allikaks filosoofias on olnud see, kui analüüs hõlbib filosoofia traditsioonist pärit mõistete ja mõtteskeemide mõjul vahetus teadvustuses antud faktilisuse käsitlemisest põhjendamatute hüpoteeside konstrueerimisse. Dilthey hinnangul ei olnud niisugusest mõjust ja põhjendamatutest hüpoteesidest suutnud end hoida isegi mitte kaasaegne eriteaduslik uurimistöö meeleanalüüsi füsioloogia alal.

### **2.3.1.3.2. Välismaailma reaalsuse probleem ning selle arengulooline käsitlus**

Seda, kuidas miski, mida me teadvustame kui protsessi meis endis, saab ühtaegu olla teadvustatud meist sõltumatu reaalsusena, nimetab Dilthey Breslau-

---

<sup>138</sup> Vt. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, Part IV, sec. 6; selle kohta vt. Gloy 2004: 254–270.

käsitlenud, nagu öeldud, inимтunnetuse suurimaks mõistatuseks. (Vt. GS, XIX, 74.) Ka oma peateose eessõnas peab ta välismaailma reaalsuse probleemi „kõige kangekaelsemaks” filosoofilistest mõistatustest. (Vt. GS, I, XVIII.) Üldpõhimõtted, millest lähtudes oli see probleem tema veendumuse kohaselt lahendatav, visandab ta juba mõlemas nimetatud tekstis, kuid kõige üksikasjalikumalt on Dilthey seda probleemi käsitlenud 1890. aastal ilmunud artiklis „Lisandusi küsimuse lahendusele meie usu algupärast välismaailma reaalsusesse ja selle õigustatusest”. Nagu juba pealkirigi osutab, eristab ta selle probleemi kaht aspekti: ühelt poolt küsimust, kust pärineb meie usk välismaailma reaalsusesse, ja teiselt poolt küsimust, kuidas on see usk õigustatav.

Dilthey mõõnab, et tavalise inimese jaoks neid probleeme ei eksisteeri ning tavateadvuse jaoks on välismaailma reaalsus ja objektiivsus enesestmõistetav tõsiasi. Ka tema enda filosoofilistest printsiipidest tulenevalt ei peaks neid probleeme tekkima – neist printsiipidest tulenes ju, nagu nägime, et koos meie mina-teadvusega on meile samaaegselt ja vahetult antud ka välismaailma teadvustus. Eneseteadvuse kujunemine ja välismaailma teadvustuse kujunemine on selle käsitluse kohaselt ühe ühtse protsessi kaks külge, mida saab lahutada vaid abstraktsioonis.

Ometi tuli tal nentida, et uusaegses filosoofias oli juba Descartesist alates just välismaailma reaalsuse probleem olnud filosoofilise debati keskmes. Nii on ta ühelt poolt küll vastu filosoofilise refleksiooni elukaugetele spekulatsioonidele, nõustudes selles tavateadvusega, kuid ei pidanud teiselt poolt võimalikuks seda probleemi ka lihtsalt ignoreerida, sest „välismaailma reaalsus on just kõige üldisem eeldus, mis on aluseks kõigile meie induksioonidele nii tavaelus kui ka teaduses.” (GS, V, 128.)

Seetõttu mõõnab Dilthey, et filosoofial on ülesanne selgitada, kuidas oli selles tekkinud olukord, kus midagi esmapilgul täiesti mitteproblemaatilist oli saanud probleemiks, millele puudus rahuldav lahendus, ja mis tema hinnangul oli seetõttu hakanud õõnestama usku inimese võimesse jõuda tavaelus ja teaduses objektiivselt kehtivatele otsustustele, ja tänu sellele niisugustele printsiipidele, mis võiksid anda kindluse individuaalsele ja sotsiaalsele praktikale? (Vt. GS, V, 90.) Objektiivselt kehtivate otsustuste all on siin silmas peetud tõeseid, reaalsussisuga ning üldkehtivalt põhjendatud otsustusi. Küsimus seostub aga sellega, kuidas mõista seda reaalsust, mille kohta otsustuse sisu kehtib, nagu ka seda, millistel tingimustel võib pidada üht otsustust üldkehtivalt põhjendatuks.

Dilthey veendumuse kohaselt on niisuguse olukorra sügavaimaks aluseks juba palju kordi esile tõstetud asjaolu, et filosoofiline mõtlemine oli uusajal lähtunud fenomenaalsuse printsiibi abstraktsest, „intellektualistlikult” kärbitud tõlgendusest, mis tõstis teadvusfaktide mitmekesisusest relevantseks esile üksnes selle kognitiivse – „ettekujutus-pärase” nagu ta seda nimetas – aspekti: aistingud, tajud, ettekujutused, mõttetegevuse. Dilthey silmis oli uusaja peavoolum-filosoofia eksinud niisiis põhimõtte vastu, mida võib pidada tema filosoofia peamiseks meetodiliseks alusprintsiibiks – printsiibi vastu, mis ütleb, et filosoofilistele aruteludele tuleb aluseks seada käsitlus kogu hingeelust selle totaalsuses. Tema hinnangul oli ka kaasaja domineerivates filosoofiasuundades – empirist-



lik-positivistlikus ja transtsendentalistlikus – arendatavates filosoofilistes arutlustes hingeelu totaalsusest relevantseks aspektiks peetud üksnes ettekujutus-pärast, mida omakorda oli matemaatika ja loodusteaduste mõjul püütud lahti liigendada võimalikult piiratud hulgaks lihtsateks ja tõsikindlateks ettekujutus-komponentideks. Komplekseid teadvusfenomene oli püütud seletada konstrueerides seoseid selliste ettekujutus-aatomite vahel. Dilthey on nõus, et niisugused abstraktsed konstruktsioonid jäävad meie jaoks tõepoolest üksnes pelkadeks ettekujutusteks, fenomenideks, ning sellest olevatki tema käsituse kohaselt tekkinud arvamus, et filosoofial tuleb alles tõestada, et need ettekujutused representeerivad midagi reaalselt. (Vt. GS, V, 91–92.)

Dilthey märgib, et abstraktselt intellektualistlik filosoofia on reageerinud sellele kunstlikult tekitatud vajadusele kolmel viisil.

Üks osa selle esindajatest on püüdnud tõestada, et eksisteerib meie ettekujutustele vastav objektiivne, s.t. teadvus-transtsendentne maailm. Jutt on niisiis metafüüsilisele realismile toetuvast käsitusest objektiivse reaalsuse kohta, mida oli eeldatud mitte üksnes metafüüsikas, vaid ka metafüüsilistes loodusteaduste-tõlgendustes. (Vt. GS, V, 96–97, 126–127.)

Teised on asunud seisukohale, et välismaailma reaalsust pole vaja tõestada, kuna see on vahetult antud. (Vt. GS, V, 127.) Selle positsiooni puhul on Dilthey seisukohal, et selle on kummutanud meeletaju intellektuaalsuse teooria, mille paikapidavust oli tema hinnangul demonstreeritud eriteaduste konkreetsete uurimustega. Ta on veendunud, et nende uurimustega on tõestatud, et taju kätkeb endas mõtteprotsesse ja on järelikult nende kaudu vahendatud. Nii et selle seisukoha võis justkui kohe alguses kõrvale heita. (Vt. GS, V, 94, 128.) Siinkohal tuleb aga silmas pidada, et ka Dilthey enda arusaamise kohaselt tajume me välismaailma eksistentsi sama vahetult kui eneseteadvuse fakte. Kuid erinevalt viimastest, mille teadvustamist iseloomustab ta Breslau-käsikirjas lahti-võetamatuna (*unauf löslich*), oli välismaailma reaalsuse tajumine tema käsituse kohaselt „lahтивõetav” terveks reaks protsessideks, mille vahendusel see kujuneb, ehkki kerkib väljakujunenuna meie ette kui liigendamatu ja vahetu antus. (Vt. GS, V, 127–128.)

Kolmandad on püüdnud näidata, et teadvus-transtsendentse maailma olemasolu pole võimalik tõestada, ja see, mida me ekslikult peame reaalsuseks ning selle objektiivsuseks, ei ole mitte reaalsus, vaid pelk ettekujutus meis endis, mis esitab meile tundmatuks jääva reaalsuse nähtumusi, fenomene. Antud positsiooni tähistamiseks kasutab Dilthey nimetust fenomenalism. „Fenomenalism on teaduse teadlik kriitiline piiramine nähtumustele, nimelt teadvuses esinevatele aistingutele ja meeleseisunditele, nende koos-eksistentsile, nende järgnevusele ja nende loogilistele seostele. Ruum, aeg, substantis, kausaalsus, eesmärk, mina ja välismaailm lahustuvad ühetaolisteks suheteks fenomenaalsete, nende objektiivses väärtuses mittemääratletavate suhtepunktide (*Beziehungspunkten*) vahel.” (GS, V, 91.) Omaenda filosoofiat, mis lähtus ju küll samuti „fenomenaalsuse printsiibist”, eristab Dilthey teravalt sellisest fenomenalismist, millest siin jutt on. Viimane kujutas tema silmis endast taas fenomenaalsuse printsiibi ekslikku tõlgendust – nagu öeldud käsitab see tead-

vuse fakte mitte meie jaoks redutseerimatu reaalsusena, mida nad Dilthey veendumuse kohaselt olid, vaid reaalsuse nähtumustena. (Vt. GS, V, 91–92.) Just fenomenalismi süüks pidas Dilthey seda kaasajal tekkinud olukorda, kus filosoofia on langenud teadusavalikkuses halba kuulsusesse ning eriteadused on sellest võõrdumas. Sellisest olukorrast kaotasid tema veendumuse kohaselt nii filosoofia, eriteadused kui ka inimlik praktika. Seetõttu nägi ta fenomenalismi tõrjumises üht kõige olulisemat ülesannet, mis kaasaegse filosoofia ees seisis.

Fenomenalistlikku positsiooni iseloomustades toob Dilthey esile seda, et too sai jõudu nendest raskustest, millega põrkus oma taotluste realiseerimisel kokku esimesena osutatud positsioon. Nende raskuste tähistamiseks on filosoofia ajaloos käibel Immanuel Kanti poolt antud nimetus „filosoofia skandaal”. Põhiliiks viisiks seda „skandaali” lahendada oli olnud käsitlus, mille kohaselt meie usk välismaailma reaalsusesse kujutab endast teadvustamata järeltust sellelt eripäraselt viisilt, kuidas aistingud kui subjektiivselt tõsikindlad faktid on meile antud, selle tõsiasja teadvus-transtsendentsele põhjusele. (Vt. GS, V, 93–95.)

Dilthey osutab sellele, mida ta peab niisuguse käsitluse ebakriitilisuseks – siin ei märgata neid piire, mis on antud nõudega, et kõik meie väited peavad leidma tajus kinnitust. Kõigepealt toob ta esile seda, et siin kasutatakse keskses rollis mõistet, millel tema veendumuse kohaselt puudub tajutav referent ja mida seetõttu tuleb pidada täiesti ebamäärase tähendusega mõisteks – see on „teadvus-transtsendentse reaalsuse” mõiste. Teise ebakriitilisuse ilminguna nimetab ta ühe mõtlemiseseaduse, nimelt kausaalsus-seaduse rakendamist sellele oletatavale reaalsusele, mis jääb teisele poole tajutava piiri – teadvus-transtsendentsele. Dilthey väitel on tulemuseks see, et tegemist on pelga hüpoteesiga, mis leiab küll pidevalt kinnitust igapäevaelu kogemustes ja teaduslikes uurimustes, kuid ei välista teisi võimalikke seletushüpoteese. Ja seda, et välismaailma reaalsus sai filosoofia jaoks pelgaks tõestamata hüpoteesiks, oligi Kant nimetanud „filosoofia skandaaliks”. Niisugust hüpoteetilisust peab Dilthey aga „intellektualistlike” eelduste korral ületamatuks ning see oli omakorda vesi fenomenalistide veskile. (Vt. GS, V, 95, 127–130.)

Dilthey veendumuse kohaselt saab osutatud komplikatsioonile lahenduse tuua üksnes loobumine ebakriitilistest eeldustest, millele ta tähelepanu juhib. Seda teebki ta oma põhiprintsiipidega. Midagi teadvus-transtsendentset meie jaoks ei eksisteeri – meie jaoks moodustub igasugune reaalsus, kaasaarvatud välismaailma reaalsus, teadvuse faktidest. Ainus ülesanne, mis filosoofiale selles seoses jääb, on kirjeldada seda viisi, kuidas on reaalsus meile neis faktides antud – konkreetsel juhul, kuidas kujuneb meie usk välismaailma reaalsusesse. (Vt. GS, V, 133.) Nagu öeldud on Dilthey oma lahenduse antud probleemile üldjoontes visandanud juba „Sissejuhatuse” esimese kõite eessõnas: „Pelgale ettekujutusele jääb välismaailm alati vaid fenomeniks, seevastu meie terviklikus tahtev-tundev-ettekujutavas olemuses on meile meie minaga üheaegselt ja temaga sama kindlalt antud see väline tegelikkus (s.t. meist sõltumatu teine, jättes täiesti kõrvale tema ruumilised määratlused): seega eluna, mitte pelga ettekujutusena.” (GS, I, XIX.) Juba selles teoses polemiseerib Dilthey Hermann von

Helmholtzi<sup>139</sup> seisukohaga, mille järgi välismaailma olemasolu tõestamine on mõeldav vaid järelalusena aistingutelt nende väliste põhjustele: „Me teame sellest välismaailmast mitte tagajärjelt põhjusele järelalusena või mõne sellele järelalusena ekvivalentse protsessi abil, pigemini on need ettekujutused tagajärjest ja põhjusest ise üksnes abstraktsioonid meie tahte elust.” (Samas.)

Oma 1890. aasta artiklis saab Dilthey antud argumentatsiooni konkretiseerida toetudes elu-mõistele, mida ta oli edasi arendanud 80-ndail aastail väljakundatud psühholoogia-kontseptsioonis. Ta usub, et just niisugusele elu-mõistele toetudes on võimalik leida rahuldav vastus küsimusele, kuidas tekib meie usk välismaailma reaalsusesse<sup>140</sup>. Psüühilise elu nähtuste erinevad klassid ja protsessid, mida me enesevaatluses märkame, on tolle teooria kohaselt „seotud hingeelu struktuuri”, mis on kõigis inimlikes ja loomalikes elusolendites identne ja moodustab nende „psüühilise aluseaduse”. (GS, V, 95.) See psüühiline aluseadus vahendab elusolendi kohanemist ümbritsevate elutingimustega, mis suurendab tema väljavaateid end indiviidi ja liigina alalhoida. „Tungide süsteemis, nendega seotud meeldivates ja ebameeldivates tunnetes, välismaailma konstantsete põhjuseklasside poolt reeglipäraselt esile kutsutud meeelseisundites on indiviidi ja soo säilimine seotud vahetult seosesse väliste elutingimustega.” (GS, V, 96.)

Toetudes nendele eeldustele, soovib Dilthey seda, kuidas kujuneb meie usk välismaailma reaalsusesse, selgitada mitte lähtudes aistingutest, tajudest ja mõtteprotsessidest, niisiis teadvuse nn. „ettekujutusjärgest” komponentidest, nagu tegid „intellektualistlikud” ja seetõttu fenomenalistlikud teooriad, vaid käsitledes antud kogemuse kujunemist eluseose alusel, mis on antud tungi-, tahte- ja tundeseisundites. Ta asub seisukohale, et osutatud „ettekujutusjärged” protsessid üksnes vahendavad antud seose struktuurielemente selle kõrgematel arenguastmetel: „Taju ja mõtlemise protsessid, mis elu kõrgematel astmetel lülituvad ärrituse ja tahtereaktsiooni vahele, laiendavad ja mitmekesistavad end üksnes selles seoses tungieluga. Seetõttu omab iga tajumine, iga mõtteprotsess justkui sisemist külge: huvid, tähelepanu ja sisemistest püüdlustest pärinev energia ja tundetoonitus; nende kaudu on ta seotud isikliku eluga.” (Samas.) Inimese psüühilise elu keskmene tõstab ta esile just tungielu, võib ütelda, et inimene ongi tema käsituse kohaselt kõigepealt „tungide süsteem”; tungid nõuavad rahuldamist ja vallandavad seetõttu liikumis-impulsse. (Vt. GS, V, 98.)

Seletamaks, kust pärineb meie usk välismaailma reaalsusesse, keskendab Dilthey arutluse järgnevalt tõsiasjale, et niisugused tahtmatud või tahtlikud liikumised põrkuvad vastupanule (*Widerstand*) ja vahendavad sellega minale

<sup>139</sup> Kuigi Dilthey kujundas oma käsitluse välismaailma reaalsuse probleemi kohta välja peamiselt poleemikas Helmholtziga, hindas ta viimast nii loodusteadlase kui ka filosoofina väga kõrgelt. (Vt. GS, XI, 262–263, V 3; vt. selle kohta Lessing 1995 ja Mezzananza 2012: 33–57.)

<sup>140</sup> Käsitus, mille kohaselt inimese uskumus, et tema ettekujutustel on reaalsus-sisu, pärineb mitte nõ teoreetilisest hoiakust, vaid elulis-praktilisest kogemusest, jagab Dilthey selliste kaasaegsete suundadega nagu pragmatism ja marksism. Kuid erinevalt viimasest ja kooskõlas esimesega tõlgendab ta praktikast ennast tunnetusteoreetilise idealismi seisukohalt.

teadvustuse ühest mitte-minast<sup>141</sup>. Nii teadvustab „siseelu” endast sõltumatut „välisust” ning mina hakkab end eristama maailmast. Selle sama protsessi käigus aga alles kujunevatki meie jaoks välja objektid ning kasvab või kahaneb nende asjalisus (*Dinglichkeit*). Kuna vastupanu-teadvustus on „tahte-takistatuse” teadvustus, vahendab see ühtlasi ka „tulumise, määratletud-saamise tahte- ja tundeseisundit.” (GS, V, 102.) Viimane toobki Dilthey arvates endaga kaasa selle, et me teadvustame seda, mis on väljaspool meid, reaalsusena. Vastupanu-teadvustuse ja seega väliste objektide reaalsuse-teadvustuse „tuuma” moodustavad tema käsitlese kohaselt niisiis kaks „tahteseisundit” – esiteks tahteimpulsi ja tahteintentsiooni teadvustus ja teiseks tahteintentsiooni takistatuse teadvustus. Inimene teadvustab samaaegselt kaht ühelaadset, kuid vastupidise suunitlusega tahteseisundit. „Nii vähe kui mõtlemises saavad üheaegselt kehtida a ja mitte-a, nii vähe saab tahteimpulssi ja sellele vastupanu avaldavat mõju omistada ühele ja sellele samale tahtele.” (V, GS, 134.)

Dilthey osutab sellele, et seos intentsiooni-teadvustuse ja intentsiooni-takistatuse-teadvuse vahel ei ole mitte vahetu, vaid on vahendatud „surveaistingute-agregaadiga” (*Empfindungsaggregat des Druckes*), mis on meile antud kavatsusekohase välise liikumise asemel. Kuid ta rõhutab seda, et ettekujutus millestki väljaspool meid endid eksisteerivast kujuneb mitte nende aistingute otsese objektiveerimise kaudu, vaid tänu sellele, et need aistingud on üks – pealispindne – osa eluseest, mille keskmeks on tungi-, tahte- ja tundeseisundid. Ta tõstab esile seda, et nende kaudu on välismaailma objektid meile antud kui meie suhtes võõrad, kindlapiirilised, tardunud, massiivsed, meie ootustele mitte-vastavad, meid takistavad ja meile survet avaldavad jõud. (Vt. GS, V, 110.) Me teadvustame, nagu ta ütleb, seda, kuidas meid ümbritsevad „faktilisuse seinad”, mis meie võimalusi piiravad. (Vt. GS, V, 105.) See kõik tähendab Dilthey järgi aga ka seda, et me jõuame välismaailma teadvustamiseni mitmekesiste protsesside vahendusel, mitte mingitlaadi vahetu antuse või vahetu tahtekogemuse kaudu. Välismaailma vahetut antust, mida väitis eespool kolmandana iseloomustatud abstraktselt intellektualistlik positsioon, peab ta psühholoogiliseks fiktsiooniks, kuigi välismaailma tajume me sama vahetult kui oma mina. (Vt. GS, V, 103.)

Dilthey mõonab mõistagi, et surveaistingute-agregaadile kui vastupanu-teadvustuse esimesele vahendavale tingimusele lisandub teise tingimusena mõtlemisprotsess. Kuid asub samas seisukohale, et usk välismaailma reaalsusesse ei kujune järelduse tulemusena sellest, mis on teadvuses vahetult antud, ega kujuta endast niisiis pelka mõtteprotsessi. Välismaailma reaalsus ei ole ei vahetult antud ega ka järeldatud, vaid avaneb tahte-kogemuse kujunemise käigus. Ta rõhutab ka seda, et tahte-takistatuse teadvustuses on tahteseisund lahutamatu seotud vastava tundeseisundiga. Nende tahte- ja tunde-seisundite teadvustus kujutavat endast aga vahetut teadvustust, *Innewerden*’it. Seetõttu ongi antud kogemus tema silmis midagi muud kui takistuse pelk tajumine ning mõt-

<sup>141</sup> Dilthey ei olnud muidugi esimene, kes sedalaadi argumenti arendas. Burghart Schmidt peab selle autoriks Friedrich Bouterwekki, kes töötas antud argumendi välja oma raamatus *Idee einer Apodiktik* (1799). Kuid nagu kogu tolleaegne saksa filosoofia tõukis ka tema Immanuel Kantist. (Vt. Schmidt 1985.)

teprotsess, milles sellele tajumusele leitakse seletus. Ehkki tahte-kogemused, milles objekt tekib, on tõepoolest vahendatud kognitiivsete protsessidega, mida Dilthey nimetab hingeelu „intellektuaalseks” küljeks. Ta nendib, et kui see teadvuselu „intellektuaalne” komponent abstraheritakse teadvusfaktide totaalsuse tervikseosest, nagu see on toimunud „intellektualistlikes” ja fenomenalistlikes tunnetusteoriates, siis on antud teadvusfakte – aistinguid, tajusid ja mõtteprotsesse – tõepoolest võimalik käsitada üksnes subjektiivsetena. Ta asub aga seisukohale, et kui käsitleda neid nende tegelikus seoses tahte-impulsi ja tahte-takistuse kogemusfaktidega, siis pole enam võimalik kogemuse interpretatsioonile niisugust subjektiivset, fenomenalistlikku käänat anda.

Dilthey arusaam on selline, et impulsi-teadvustusse ja vastupanu-teadvustusse kätketud mina ja mitte-mina elementaarsele eristusele kui alusele ehitub üles välismaailma edasine antus meie jaoks. Selle iseloomuliku aspektina osutab ta protsessile, mida ta kirjeldab välismaailma reaalsuse „tihenemisena”<sup>142</sup>. (Vt. GS, V, 105.)

Ta tõstab eriti esile olulist rolli, mida mängib selles protsessis läbikäimine teiste isikutega. Algselt tajuvat kujunev inimene teisi inimesi nagu iga muud välist objekti selle surve kaudu, mida nende kohalolu talle avaldab. Esemetest eristab isikuid aga „nende reaalsuse eriline mõjukus.” (GS, V, 110.) Niisugust teadvustust selgitades viitab Dilthey „edasistele hingelistele protsessidele”, mis lisanduvad lihtsale välismaailma-teadvustusele, mis on kujunenud impulsi ja vastupanu tajumise kaudu ja tugevdavad teadvustajas veendumust tajutu reaalsuses. Kui käsitleda seda kogemust selle kujunemise aspektist on järgnevus vastupidine. „Sest terviku esmane objektiivne seos, mis meile avaneb, on teise isiku seos. /--/ Analoogia alusel sellega käsitame me siis teisi objekte. Ühe niisuguse objekti omadusi ja mõjutusi hoiab koos tahte analoogiline jõud. Asi ja selle mõisteline vormel – substantis – on seega mitte aru, vaid meie hingejõudude totaalsuse sünnitis.” (GS, V, 125.)

Dilthey osutab ka sellele, et välismaailma reaalsuse teist laadi „tihenemine” toimub nii „igapäeva elu induksioonide” (GS, V, 115) kui ka teaduse metoodiliselt distsiplineeritud induksioonide kaudu, milles justkui summeeruvad üksikud vastupanu-kogemused. Nendega on seatud piirid reaalsuse konstrueerimisele, millega inimene püüab tegelikkust intellektuaalselt hõlvata. Mõlemat laadi induksioonid toetuvad välismaailma reaalsuse eeldusele ja nende eduka rakendamise tulemusel kujundatud ettekujutus välismaailmast kui seaduspäraselt seotud põhjuslikkuste ahelast annab sellele eeldusele täiendava kinnituse. „Välismaailma objektiivsus tiheneb meie teadvuse jaoks siis sel määral, mil nüüd õnnestub tuua muljeid ühte neile omasesse seosesse. /--/ Sellega, et nii meie tahet takistav, meid koormav, kui ka meid tahtmatult ja ootamatult rõõmustav esineb seaduste kohaselt, mis on kätketud asjadesse endisse, mitte meisse, omandab see omaenda seaduste kohaselt toimiv (*Wirkende*) ühe iseseisva tege-

---

<sup>142</sup> Selliselt tähistatud mõistel oli tähtis koht Moritz Lazaruse rahvapsühholoogias (vt. Lazarus (1862) 2003). Lazarus oli Diltheyle tema mõttetee alguses oluline vestluspartner, oma küpse perioodi teostes ta temale paraku ei viita.

likkuse karakteri, seaduses märkame me meie üle valitsevat võimu.” (GS, V, 116.) See aga tähendaks seda, et tunnetatava reaalsuse objektiivsus on meie jaoks antud tunnetuse ajaloos muutuva karakteristikuna – mida enam see reaalsus ilmneb meile seaduspäraselt toimiva tervikuna, seda objektiivsem ta meie jaoks on.

Oma artikli lõpuosas käsitleb Dilthey ka selle teist ülesannet – „transtsendentaalset” nõuet põhjendada, et me oleme õigustatud uskuma välismaailma reaalsusesse. (Vt. GS, V, 133–135.) Antud probleem on tema silmis „lahendatav” sellega, et niisuguse „põhjendamise” nõue paljastatakse kui näivprobleem. See on kõrvaldatav sellega, et osutatakse selle väärale lähtekohale. Ta väidab, et Descartesi poolt matemaatikast üle võetud meetodi kohaselt oli uusajal hakatud eeldama, et tunnetusteoreetilised põhiküsimused on lahendatavad võimalikult väikese hulga abstraktsete mõistete abil. Nii näiteks usuti, et põhjuse ja substantsi intellektualiseeritud, s.t. nende tegelikuks lätteks olevast eluseost abstraheeritud mõisted annavad tänu nende abstraktsele selgusele tunnetuse käsutusse vahendi, millega on võimalik saavutada teadmist, mis kehtib „objektiivselt”, millega antud seoses peeti silmas seda, et see kehtib teadvus-transtsendentse kohta. Neile mõistetele toetudes peeti võimalikuks ka kogemust ennast korrigeerida. Dilthey on aga veendunud, et nende arutluste kriitiline analüüs peab tunnistama, et igasugune tõestus selle kohta, et meie aistingute põhjused asuvad väljaspool meie teadvust, oleksid selle tõttu, et too teadvus-transtsendentne maailm ja selle tingimused on meile täielikult tundmatud, ikka üksnes kaudselt tõestatavad, nimelt üksnes siis, kui saaks välistada võimaluse, et aistinguteseoste põhjused ei saa olla kätketud meie minas. Kuid niisugust võimalust ei saavat mingi loogilise tõestusega välistada<sup>143</sup>. (Vt. GS, V, 128–130.)

<sup>143</sup> Dilthey kritiseerib siinkohal uusaegses filosoofias domineerinud viisi käsitleda välismaailma reaalsuse probleemi, mida on nimetatud kaudseks realismiks ja mille klassikaliseks esindajaks peetakse John Locke'i. Viimane toetus kartesiaanlikule eeldusele, et teadvus seisundid on meile antud vahetult ja tõsikindlalt. Edasi osutab ta sellele, et nendel seisunditel on teatud omadused, mis saavad parima võimaliku seletuse siis, kui me eeldame, et neid põhjustab teadvus-transtsendentne maailm. Konkreetselt osutab ta meeletajude mitte-meelevaldsusele ja suurele koherentsusele, mis muutuvat mõistetavaks, kui eeldada, et meeletajud on põhjustatud teadvus-transtsendentse maailm poolt. Antud argumentatsioon on aga kritiseeritav. Kahtluse alla võib seada juba sellegi, kas eksplanandum on adekvaatselt kirjeldatud, näiteks kas võib ikka väita, et meeletajusid iseloomustab suur koherentsus, reeglipärasus ja püsivus. Kuid isegi kui eeldada, et see nii on, tuleb tõendada, et selle asjaolu seletamine toetudes eeldusele, et eksisteerib teadvus-transtsendentne maailm, on selgelt parem kui teised võimalikud seletused. See tähendab aga seda, et antud seletuse puhul on alati mängus tagapõhja eeldused selle kohta, millist seletust lugeda teistest võimalikest paremaks. Kriteeriumitena on esile toodud seletuste lihtsust, ökonoomsust ja koherentsust tagapõhja eeldustega. Kui aga võrrelda sellelt seisukohalt näiteks solipsistlikku seletust ja kaudset realismi, siis tuleb tunnistada, et solipsism on ökonoomsem, kuna toetub väiksemale hulgale eeldustele. Võib küll väita, et kaudne realism võimaldab paremaid prognoose tulevase kogemusprotsessi kohta, kuid see võib Thomas Grundmanni sõnul tuleneda lihtsalt sellest, et antud hüpotees on teistest enam välja töötatud. Kui arendada ka teisi, ei jääks need võib olla oma prognoosi-võimekuselt kaudse realismi hüpoteesile alla. (Vt. Grundmann 2008: 304–309, 475–477.)

Eespool toodud analüüsile toetudes peab Dilthey ratsionaalseks loobuda püüdest midagi niisugust tõestada ja vastandab tolele käsitlusele enda oma, mille järgi: „Elu seisukohalt pole olemas mingit tõestust selle kaudu, et teadvusesse kätketusest minnakse üle mingisugusesse transtsendentsi. Me üksnes analüüsime seda, millele elus endas põhineb usk välismaailma. Tunnetuse fundamentaalsed eeldused on elus antud ja mõtlemine ei saa nende taha haarata.” (GS, V, 136.) Niisiis teeb Dilthey seda, mida tema hinnangul antud probleemi selgitamiseks ainsana teha saab – toob „psühholoogilise analüüsi kaudu” välja selle, „kuidas võiks üks meist sõltumatu reaalsus meile teadvuses antud olla ja mida meil tuleks selle all mõista.” (GS, V, 130.) Ta näitab, et mina ja välismaailma eristamise läte on tahtekogemustes ja nendega assotsieerunud tunnetes ning leiab aset teadvuses. „Igas takistuse või vastupanu kogemuses on meie jaoks kohal jõud, mis toimib selles surves tahtele. Relatiivne eristus, mis on sellega alati antud, viib end täide mina eristamises teistest isikutest. Välise lahutamine minast ei ole midagi muud kui selles tüüpilises kogemuses antud suhe. Niivõrd kui üks aistinguteühendus ei oma tahteseose struktuuri, kuid on mõjutustesüsteemi permanentne põhjus, nimetame me seda objektiks. Igalpool, kus me saame järelduste kaudu tõendada neidsamu koostisosi, eeldame me reaalsust. Ja objektid tõendavad toimimise tahtest sõltumatus samalaadsuses või seadustes oma iseseisvat tegelikkust.” (GS, V, 133.) Niisiis paigutab ta välismaailma reaalsuse teadvustuse „tahte, tungide ja tunnete faktide hulka”, „mis moodustavad elu enda” ning sellega on Dilthey veendumuse kohaselt lahendatud ka „spekulatsiooni ja elu või tegevuse vastuolu”. (Samas.) Püüe mingis muus tähenduses tõestada välismaailma reaalsust on tema silmis mõttetu.

#### 2.3.1.4. Väline reaalsus, sisemine reaalsus ja objektiivsus

Dilthey reaalsuse-analüüsile alusseisukohaks on eeldus, et ainus viis, kuidas tegelikkus saab olla inimtunnetusele ligipääsetav, on taju. Oma varasemal loomeperioodil rõhutab ta aga iseäranis mõtet, et vastavalt suhtele meie eneseteadvusega liigitub taju kaheks oluliselt erinevaks tajuliigiks – väliseks tajuks ja sisemiseks tajuks. Äsjarefereeritud arusaamade valguses on selge, et niisugune liigendus ei ole antud mitte reaalsuse vahetu teadvustuse tasemel, vaid kujutab selle hilisemat derivatsiooni. Antud tajuliikide erinevus avaldub tema silmis eelkõige selles, et nende kaudu avaneb ligipääs kahele erinevale reaalsuse liigile – välisele reaalsusele ja sisemisele reaalsusele.

Ühes käsitluse all olevast ajast pärinevas käsikirjas selgitab Dilthey neid tajuliike järgmiselt – sisemise tajuliigi all mõistab ta neid tajusid, mis on varustatud „teadvustusega, et nad kuuluvad mina juurde” (GS, XIX, 201), teisiti üteldes, tajusid, mis kujutavad endast minu mina modifikatsioone. Välised tajud on seevastu defineeritud „suhtega maailma”. (Vt. samas.) Niisiis ilmneb tema käsitlusest, et välise ja sisemise reaalsuse väljaeristumine teadvuse faktide antusest eeldab arenenud eneseteadvuse olemasolu. Nagu äsja kõneks oli, toimub see areng tema arusaamise kohaselt vastastikkuses seoses protsessiga, mille käigus kujuneb välja ka välismaailma teadvustus. Dilthey rõhutab samas, et kuigi vä-

lismaailma reaalsus on meile antud sama vahetult kui eneseteadvus ja sellega samaaegselt, on selle antuse viis siiski oluliselt erinev sellest, kuidas on meile antud sisemine reaalsus sisemises tajus. Alates juba sellest, et tal tuli möönda, et kuigi välises tajus tajutu on meile antud meie teadvuses, paistab see meile mõistagi selliselt, justkui oleks see teadvusest väljaspool ja sellest sõltumatu. Kuid viisis, kuidas kumbki kõne all olev reaalsuse liik on meile antud, toob ta esile veel terve rea olulisi erinevusi.

Tsiteeritud käsikirjas osutab ta kolmele olulisele tunnusele, mis eristavad tegelikkust, mis on antud välises tajus, sellest tegelikkusest, mida tajutakse sisemises tajus. (Vt. GS, XIX, 204.)

Esimese ja peamisena osutab ta sellele, et välises tajus tajutu on meile teadvuses antud mitte otse tegelikkusena, vaid kui nähtumus, kui fenomen. Ka oma peateoses väljendab ta veendumust, et meie välisele tajule on antud üksnes nähtumused, sel ajal kui neid nähtumusi kande „subjekt või subjektid ei ole meie meelemuljetes. Nii teame me võib-olla, et see subjekt on ehk olemas, kuid mitte seda, mis see on.” (GS, I, 368.) See seisukoht tulenes ühelt poolt tema filosoferimise ajastu-omasest lähtekohast, milleks oli subjektiivne pertseptualism, ning teiselt poolt kahest põhiprintsiibist, mille ta oli oma filosoofiale aluseks võtnud. Nende kohaselt on reaalsus meile antud üksnes terviklikus elamuses, viimasest abstraheeritud välises tajus saab antud olla üksnes nähtumus. Ühes hilisemas käsikirjas kvalifitseerib ta väliseid objekte oma loomult teise astme fenomenidena. Selleks, et avastada neid esimese astme fenomenidena, s.t. teadvuse faktidena, tuli diskursiivsel mõtlemisel reflekteerida nende kujunemise viisi üle, milleks tavateadvus muidugi vajadust ei tunne. (Vt. GS, V, 244.) Sisemises tajus tajutu seevastu „esineb seal, kus on tema tegelikkus, nimelt minas.” (GS, XIX, 204.) Seetõttu olevat see antud mitte nähtumuseks, vaid vahetult omaenda olemises. Ning varasemal loomeperioodil on see Dilthey silmis kahe reaalsuse-liigi episemoloogilisest seisukohast olulisim ontoloogiline erinevus.

Teise erinevusena tõstab ta osutatud käsikirjas esile asjaolu, et välises tajus on objekt meile antud meelte vahendusel ja omab sellest tulenevalt meelelisuse vormi. Sisemises tajus antut teadvustame me otseselt (*werden inne*) ilma meelte vahenduseta; see on niisiis mitte-meeleline.

Kolmandat eristavat tunnust välja tuues lähtub ta sellest, et meie meelekäsitluses domineerivad nägemismeel ja kompimismeel, need on aga ruumilised. Nii osutab ta sellele, et kõik välise taju faktid on ruumilised, omavad ulatust või on millegi sellisega seotud; sisemise taju faktid on seevastu mitteruumilised, ei oma ulatust.

Teistes selle perioodi teostes tõstab Dilthey välises tajus tajutud nähtumuste ontoloogilist loomust analüüsides tunnetusteoreetiliselt olulise asjaoluna esile seda, et nad on meile antud üksteisest isoleerituna. Ta väidab, et väline taju esitab tajutut meile üksnes ruumiliselt kooseksisteerivana ja ajaliselt üksteisele järgnevana – selle võimalik sisemine seos pole meile välises tajus antud. (Vt. GS, V, 170.) Ka oleva sellisele antuse viisile osutab ta väljendiga nähtumus.



Olulised tunnetusteoreetilised konsekventsid on tema silmis ka sellel ontoloogilisel tõsiasjal, et me tajume väliseid nähtumusi erinevate meelte kaudu. Ta väidab, et see toob endaga kaasa selle, et need kvaliteedid, mis on meile antud erinevate meelte kaudu, on erilaadilised ja üksteisega võrreldamatud. Kuna ta on seisukohal, et välise kogemuse jaoks kujutavad tunnetavad objektid endast nende erilaadiliste kvaliteetide seost, siis ei saa need tema arvates olla ka rangelt ühtsed, vaid peavad jääma meie jaoks liitseteks ja üha edasi jagatavateks. (Vt. GS, I, 10, 12; V, 169–170, 263.)

Samuti olulised, kuid teist laadi tunnetusteoreetilised konsekventsid tulenevad sellest Dilthey poolt rõhutatud ontoloogilisest iseärasusest, et sisemise reaalsusega võrreldes on välises tajus antud nähtused suhteliselt püsivad. Tema käsituse kohaselt on kõik, mis välismaailma nähtustega toimub, juba kätketud nende looduslikesse algetesse, allub mehhaanilisele paratamatusele ja on määratud samalaadsena üha korduma. Tema arvates eeldatakse seda looduse kui uurimisobjekti kohta ka loodusteaduses, kus lähtutakse sellest, et „mehhaaniline looduskord põhineb kausaalseadusele, mille vormeliks on *causa aequat effectum*. Siin vastab niisiis tagajärg täpselt põhjusele ning ühe antud süsteemi osade seos ammendub kausaalvahekorras.” (GS, VI, 66; vrdl. GS, I, 12.) Loomulikult on niisugune ettekujutus loodusest ning selle kausaalsusest kui teadusliku uurimise objektist tugevasti kitsendav mitte üksnes tänapäevase loodusteadusliku maailmapildi, vaid ka Dilthey kaasaja loodusteaduse seisukohalt hinnates<sup>144</sup>.

Väljend objektiivsus oligi tol ajal laialdaselt kasutusel just selleks, et tähistada asjaolu, et need nähtused vastanduvad minale, on ruumilised, alluvad loodusparatamatusele ning on püsivad. Ka Dilthey peab kõige sagedamini just seda välises tajus antud reaalsuse aspekti silmas, kui ta oma varasemal loomeperioodil kasutab reaalsuse iseloomustamiseks, niisiis ontoloogilises tähenduses, väljendit objektiivne. Aga enamasti eelistab ta tunnetatava reaalsuse sellele aspektile osutamiseks kasutada terminit asjalisus.

Kui lähtuda tunnetatava reaalsuse objektiivsuse niisugusest käsitusest, siis oleks mõiste „sisemise reaalsuse objektiivsus” lihtsalt *contradictio in adjecto*. Enamgi veel, sisemises tajus tajutut kalduti sellisele objektiivsuse-mõistele toetudes iseloomustama mitte reaalsusena, vaid viimasele vastanduva subjektiivsusena. Kuid niisugune käsitus oli kujunenud enesestmõistetavaks eelkõige

---

<sup>144</sup> Dilthey lähtub nn klassikalisest loodusepildist, mille kohaselt on loodus niisuguste faktide valdkond, mis on üksteisega seotud deterministlike loodusseaduste kaudu. Pretendeerimata sellele, et tuua välja olulisemad erinevused, mis eristavad kaasaegset loodusteaduslikku maailmapilti klassikalisest, osutan üksnes sellele, et esimese kohaselt on looduse põhilised seadused statistilised ning sattumuslikkus on selle redutseerimatu karakteristikum. Kui ka Diltheyle ei saa ehk ette heita seda, et ta ei olnud antud tõsiasjast veel teadlik, siis seda, et tema loodusepilt ei hõlma evolutsiooniteooria poolt kujundatud pilti elusloodusest, võib kindlasti pidada tema teooria puudujäägiks. Ka tolleaegsele teadusliku teadmise tasemele toetudes oleks ta saanud lähtuda näiteks niisugusest, märksa hõlmavamast looduse mõistest, mille kohaselt see on selliste asjade, seisundite ning sündmuste valdkond, mille seosed ning areng on määratud loodusseadustega ja millest mõnede vahel ilmnevad bioloogilised funktsioonid. (Vt. Detel 2007a: 83–97, 129–131; Detel 2011: 340–346.)

selle muljetavaldava edu tõttu, mida uusajal oli saavutatud loodusteaduslikes uurimustes. Dilthey paistab olevat tahtnud osutada sellele, et kui nende muljete mõjul absolutiseeritakse antud arusaamine ontoloogilisest objektiivsusest ainsaks õigustatud käsituseks tunnetatava objekti reaalsusest, välistaks see vaimuteadused kui uurimused, mille missiooniks on eelkõige just sisemise reaalsuse teaduslik tunnetus. Samas on loomulikult ka tema jaoks enesestmõistetav, et iga teaduslikkusele pretendeeriv teadmine peab püüdma täita nõuet olla objektiivne, kui sellega peetakse silmas seda, et uurimistulemused representeeriksid uuritavat reaalsust selle eripärasel olemisviisil tõeselt ning üldkehtivalt põhjendatavalt. Sellel taustal saab arusaadavaks ka tema püüe oma põhiprintsiipidest lähtudes muuta seda üldaktsepteeritud reaalsuse-käsitust, mis oli tema arvates välja kujunenud tolleaegse loodusteadusliku uurimispraktika mõjul.

Käsikirjades, millest ma antud paragrahvis lähtusin, iseloomustab Dilthey niisiis reaalsust, mis on meile sisemises tajus antud, selliselt, et vastandab seda välises tajus antud tegelikkusele ning tõstab eripärase ontoloogiliste tunnustena, mis kõne all olevat reaalsuse liiki viimasest eristavad, esile selle mittenähtumuslikkust, mitte-meelelisust ja mitte-ruumilisust. Üksikasjalikuma kirjelduse selle kohta, millised on sisemisele reaalsusele eripärasel olemuslikud karakteristikud, annab Dilthey oma „Ideedes”. (Vt. GS, V, 200–226.)

Antud teoses toobki ta kõigepealt esile selle ontoloogilise eripära, et meile sisemises tajus antud reaalsus kujutab endast mitte hingeelu komponentide sekundaarse ühendamise tulemust, vaid algupärast ühtsust. Ka on sisemises tajus meile vahetult ja otseselt antud nii sisemised faktid, kui ka seosed nende vahel. Nende seoste ontoloogiline loomus olevat selline, et kõik lülid on homogeenised ja seega võrreldavad. (Vt. GS, V, 143–144, 170, 172, 173, 211.) Sellest ühtsest seosest on küll diferentseerunud erinevad hingelised funktsioonid, kuid need jäävad seejuures üksteisega ikka üheks tervikuks seotuks. „See tõsiasi, mille väljenduseks kõrgeimal astmel on teadvuse ühtsus ja isiksuse ühtsus, eristab hingeelu totaalselt kogu kehalisest maailmast.” (GS, V, 211; vrdl. GS, I, 12–14.)

Teise olulise ontoloogilise iseärasusena osutab Dilthey siin sellele, et sise mine psüühiline seos on tingitud vastastikkustest mõjutustest ümbritseva keskkonnaga, mille ühisnimetajaks on iga eluühiku kohanemine viimasega. Niisuguse kohanemise käigus kujuneb välja elu-struktuur, mille komponentideks on ettekujutused välisest keskkonnast, keskkonna tingimuste väärtustamine elu seisukohalt ja nendele tingimustele kohase reaktsiooni kujundamine. Nende funktsioonide täitmiseks liigendub hingeelu struktuur-seoseks, mille komponentideks on selle kognitiivne, emotsionaalne ja tahteline külg. Kuid nagu öeldud jäävad need küljed alati seotuks, nii et sisemises tajus meile antud reaalsuse analüüs võib igas terviklikus teadvusseisundis leida alati kõik kolm osutatud külge, kuigi erinevates kvantitatiivsetes vahekordades ja erinevates struktuursetes suhetes üksteisega. (Vt. GS, V, 201–206, 212.)

Sisemise reaalsuse kolmas oluline ontoloogiline iseärasus seisneb tema silmis selles, et need vahekorrad ja suhted on pidevas muutumises. Selle reaalsuse ainsaks muutumatuks komponendiks on korrelatsioonisuhe mina ja esemelise

maailma vahel, mis moodustab püsiva vormi, mille sisu asub aga katkematus muutumises. (Vt. GS, V, 200.) Selle, mis moodustab sisemise reaalsuse sisu, muutumine on aga teleoloogiline – suunatud sellele, et eluühik kohaneks parimal võimalikul viisil oma keskkonnaga ning suudaks tänu sellele oma vajadusi paremini rahuldada, vältida kannatusi, kogeda meeldivaid tundeid, valitseda tegelikkuse üle, nautida eluküllust ja olla õnnelikum<sup>145</sup>. Dilthey eristab objektiivset immanentset eesmärgipärasust, mis avaldub elusorganismi mitte-teadvustatud kohanemises keskkonnaga, subjektiivsest immanentsest eesmärgipärasusest, mis realiseerub indiviidi teadvustatud seisundite kaudu. (Vt. GS, V, 216.) Antud juhul on jutt viimast laadi teleoloogiast. Protsessi, mille käigus tänu teadvustatud sisemistele struktuursetele ümberkorraldustele suureneb eluühiku äsjaosutatud laadi kohanemine keskkonnaga, käsitleb Dilthey arenguna. (Vt. GS, V, 207, 209–210, 212, 214–221.) Sellist arengut võimaldab tema sõnul see, et hingeelu ühelt poolt artikuleerub – kujunevad välja ja omandavad suhtelise iseseisvuse üha uued funktsioonid, samal ajal aga muutub see teiselt poolt ka üha integreeritumaks, kuna nende uute funktsioonide vahel tekivad uued, nõ kõrgema taseme seosed. (Vt. GS, V, 211, 215–216, 217, 219.) Niisugune arenev eluseos on aluseks elutegelikkuse väärtustamisele, mistõttu selle arengu paratamatuteks tagajärjeks on eluväärtuste (*Werte des Lebens*) kujunemine. Hingelise struktureseose eesmärgipärasus avaldub eluväärtuste arengus, kinnistumises ja võimendumises. (Vt. GS, V, 216–217.) Selle arengu käigus kahaneb järk-järgult pelgalt tunge- või tunde pärase reageerimise sfäär ning inimliku eluühiku vastasmõju ümbritseva maailmaga hakkab üha enam „intellektualiseeruma”<sup>146</sup>. (Vt.

<sup>145</sup> Nagu öeldud ei erista Dilthey esitus kahte erinevat teadvusvormi – transitiivset ja intransiivset teadvust – teineteisest. Teleoloogilisust ja evolutsioonilisust, sellisel kujul nagu ta neid antud teoses käsitleb ning esitab sisemise reaalsuse eripäraste tunnustena, käsitatakse kaasajal transitiivse teadvuse tunnustena. Mitte-nähtumuslikkust, otsest ja vahetut antust, ühtsust, mida Dilthey sisemisele reaalsusele kõigepealt iseloomulikuna esile toob, vaadeldakse tänapäeval seevastu just intransiivse teadvuse tunnustena. Kuid lisaks teadvustatud elamuste transpatsentsusele, presentsusele ja homogeensusele käsitleb kaasaegne teooria sellisena ka nende privaatsust ja perspektiivsust. (Vt. Detel 2007b: 141–143.) Oma varasema loomeperioodi teostes mainib Dilthey küll ka viimati nimetatud omadusi, kuid ei omista neile põhimõttelist tähtsust. Mis puudutab aga õnnetunnet, siis peetakse tänapäeval õigeks siduda seda mitte intransiivse teadvuse kõigi, vaid üksnes arenenumate vormidega.

<sup>146</sup> Kriitikud osutasid juba varakult sellele, et sisemise reaalsuse käsitlemise laad on antud teoses biologistlik. Ehkki Dilthey nendib, et kohanemine keskkonnaga, mis toimub hingeelu arengu kaudu, on subjektiivselt eesmärgipärane, s.t. realiseerub indiviidide teadvustatud seisundite kaudu, ei omista ta sellele, kuidas nad nende arengute tähendust mõistavad, kõne all olevas arenguprotsessi analüüsis kuigivõrd olulist rolli. (Vt. Landgrebe 1928: 278–282.) Pigemini võib öelda, et ta käsitleb inimindiviidi kui eluühikut, niisiis kui loomulikku süsteemi, mis on struktureeritud ja areneb selle kaudu, et omab ning kujundab lisaks välja loomulikke funktsioone, mis aitavad sel funktsioneerida ennast alahoidvalt. See on omadus, mille poolest inimene sarnaneb teiste elusorganismidega, kes kõik on haaratud evolutsiooni-protsessi, mis kätkes endas ka spetsiifilisi evalvatsiooni-mehhanisme, mis viivad nende organismide selekteerimisele, mis on paremini kohanenud. Selle alusel võib kõnelda teatud väärtustest ning bioloogilisest normatiivsusest. Kuid need väärtustamise ja normatiivsuse vormid erinevad muidugi spetsiifiliselt inimlikest väärtustamise ning normatiivsuse

GS, V, 209–210, 219; Lessing 1984: 279.) Arengu-protsessi teise küljena toob ta aga esile selle, et nende muutuste käigus kristalliseerub iga indiviidi hingeelus välja põhistruktuur, mis jääb järgnevalt suhteliselt vähemuutuvaks ning hakkab avaldama selekteerivat ja määravat mõju eluühiku toimimisele. Niisugust hingeelu arengu tulemust nimetab ta hingeelu omandatud seoseks. (Vt. GS, V, 217, 220, 225–226; vrdl. GS, VI, 95.) Hingeelu osutatud struktuur saab aluseks tegelikkuse uut laadi väärtustamisele ning indiviidide loomingulisele tegevusele. (Vt. GS, V, 218, 220; vrdl. GS, VI, 95.) Indiviidi arengu käigus muutub hingeelu omandatud seose selekteeriv mõju üha piiravamaks, nii et mida vaneb inimene saab, seda vähem on ta valmis võtma ette muutusi selles seoses ning seda suletum on ta kõige selle suhtes, mis teda niisugustele muutustele võiks ärgitada. (Vt. GS, V, 217, 219–220.)

Hingeelu omandatud seos on Dilthey käsituse kohaselt ka see struktuur, mis on sügavaimaks aluseks indiviidi individuaalsusele, ehkki kätkeb endas ka inimsoole ja konkreetsele kultuurile üldiselt omaseid jooni. Kõne all olevas teoses arendab ta välja spetsiifilise kontseptsiooni selle kohta, mida kujutab endast individuaalsus. Ta defineerib individuaalsust, või vastavalt erinevusi individuaalsuste vahel, mitte teatud kvalitatiivsete määratluste või seoseviiside olemasolu või puudumise kaudu, vaid igakordselt erinevate kvantitatiivsete vahekordade kaudu, milles asuvad kvalitatiivsed tunnused, mis on oma loomult üldinimlikud. Tema arusaamise kohaselt seonduvad need erinevused kvantitatiivsetes vahekordades „inimloomuse samalaadsuse” alusel, mis väljendub selles, „et kõigis inimestes (kus pole anomaalseid defekte) esinevad needsamad kvalitatiivsed tunnused ja ühendusvormid” üha uutes individuaalseid diferentse genereerivates kombinatsioonides. (Vt. GS, V, 229.) Need kombinatsioonid alluvad Dilthey sõnul „teatud reeglitele, mis piiravad kvantitatiivsete suhte-erinevuste koosesinemise võimalusi.” (GS, V, 230.) Dilthey on seisukohal, et oleva enda struktuur on selline, „et teatud põhivormid /--/ variatsioonide mängus pidevalt korduvad.” (GS, V, 270.) Neid põhivorme nimetab Dilthey tüüpideks<sup>147</sup>. „Ühes niisuguses tüübis on hulk tunnuseid, osi ja funktsioone üksteisega reeglipäraselt seotud.” (Samas.)

---

vormidest. Viimased toetuvad teadvustatud tunnetele ning seostuvad eluga ühiskonnas. Vaimu kõik iseloomulikud tunnused on igaüks omal viisil normatiivsed – ehtsaid funktsioone saab enam või vähem edukalt realiseerida, representatsioonid võivad olla enam või vähem kohased ja teadvustatus teeb väärtustamise läbielatavaks. (Vt. Detel 2005; Detel 2007a: 107–117; Detel 2007b: 17–18, 141, 146–147; Detel 2007d: 63.) Dilthey esitusele võib ette heita, et selles jäävad väärtustamise ning normatiivsuse osutatud vormide erinevused häguseks. Vastukaaluks etteheidetele biologismi eest, mida tema esitus on pärilnud, võib aga nõustuda sellega, et vaim kätkeb endas ka bioloogilist normatiivsust. Dilthey jätab küll siinjuures mainimata, et sedalaadi normatiivsus on naturaliseeritav. Samas on tänapäeva vaimufilosoofias esindatud seisukoht, mis võib Diltheyga nõustuda selles, et vaimu ontoloogiliseks eripäraks on lisaks bioloogilisele normatiivsusele ka niisugune normatiivsus, mis ei ole loodusteaduslikus keeles kirjeldatav ning loodusteaduslikult seletatav.

<sup>147</sup> Varakult leidis kriitikuid, kes juhtisid tähelepanu sellele, et osutatud teoses arendatud käsitusel on oht taandada individuaalsus pelgaks kõrvalekaldeks eksistentsi tüüpilistest vormidest, mis on kätketud inimloomuse ajalootusse põhistruktuuri. See oleks aga vastuolus

Kõige selle juures tõstab Dilthey esile seda tõsiasja, et kui hingeelu on meile sisemises kogemuses antud muutuva ja areneva tervikuna, siis tuleb mõõnda, et enne kõike peab sel olema ajaline dimensioon. (Vt. GS, V, 200–201.) Seetõttu tuleb selleks, et me võiksime õigustatult pidada vaimset maailma iseseisvaks reaalsuseks, esimese kriitilise tähtsusega ülesandena põhjendada aja reaalsust. Sellele seisukohale kui fundamentaalsele eeldusele toetub tema silmis vaimuteaduste autonoomia põhjendus<sup>148</sup>. (Vt. GS, V, 5.)

Suurimat teoreetilist väljakutset vaimuteaduste sellisele ontoloogilisele põhjendamisele näeb Dilthey Immanuel Kanti aja-teoorias, mis käsitleb aega sise-meele aprioorse vormina<sup>149</sup>. Seda õpetust nimetab ta tähtsaimaks rünnakuks sisemises tajus tajutu reaalsuse vastu, kuna see laiendab nähtumuse mõiste välistelt tajult ka sisemise taju käsitusele. Dilthey silmis on siin tegemist tema vaimuteaduste käsituse jaoks otsustava valikuga – kui Kanti õpetus ajast kui sise-meele vormist oleks tõene, siis oleks tulnud lugeda nurjunuks tema enda taotlus põhjendada seisukohta, et vaimuteadusi kui teadusi, mis põhinevad sisemises tajus antud reaalsusele, iseloomustab eripärane realiteedi-lähedus, mis eristab neid loodusteadustest, mille teadmisprensioonid on õigustatavad üksnes nähtumusliku maailma suhtes.

---

eeldusega, millest Dilthey vaimuteaduste teooria algusest peale lähtus – nimelt et erinevalt looduslikust maailmast on eksistentsivormide individuaalsus vaimse maailma olemuslikuks, iseväärtusega karakteristikuks. (Vt. Misch 1924: XCIX–C.) Juba antud kontseptsiooni väljatöötamise ajal osutab Dilthey filosoofiline kirjasõber Yorck von Wartenburg sellele, et siin jääb piisavalt toonitamata „geneeriline erinevus ontilise ja ajaloolise vahel”. Sellele märkusele andis olulise kaalu Martin Heidegger oma „Olemise ja aja” peatükis, mis on pühendatud Diltheyle ja Yorckile (§ 77), ning tema mõjul on seda järgneva aja Dilthey-kriitikas üha esile tõstetud. (Vt. Gadamer (1960) 1990.) Kuid kõrvuti „Ideedes” arendatud käsitlusega, millest võib tõesti jääda mulje, et individuaalsus samastub kõrvalekaldega üldinimlik-tüüpilistest reeglipärasusest, esineb Dilthey nendes samal perioodil kirjutatud teostes, milles ta käsitleb kunsti- ja kirjandusloomingut, ka teistsugune käsitlus, mille kohaselt seisneb individuaalsus tüüpilisuses, see aga omakorda selles, et ollakse elu mõne külje olemuslik ja täiuslik avaldus. (Vt. GS, VI, 186–188.) Tõsi, ka need autorid, kes sellele teisele individuaalsuse käsitusele Dilthey poeetika-alastes töödes on osutanud, mõõnavad, et ta ei ole neid tegelikult erinevaid käsitusi ise selgesti eristanud, vaid toetub kord ühele, kord teisele neist. (Vt. Misch 1924: CI; Landgrebe 1928: 284–288; Rodi 2003: 213–220; De Mul 2004: 183–184.)

<sup>148</sup> Seda Dilthey jaoks alustrajavat käsitust tõstab reljeefselt esile H.-U. Lessing: „Elu ja seega vaimne maailm on määratletud ajalikkuse kaudu. Kui tuua vaimne maailm välja autonoomse reaalsusena ja seega reaalse objektina spetsiifilisele teadusterühmale, vaimuteadustele, siis eksisteerib vajadus määratleda – heideggeriaanlikult üteldes – aega selle ajalikkuses. Aega, ja seega ka elu, tuleb tõendada viimse, mõtlemise jaoks tahamindamatu, tingimatu instantsina, mis on üksnes läbielatav.” (Lessing 1984: 228–229.)

<sup>149</sup> Diskussioon realistlik-objektivistlike ja idealistlik-subjektivistlike Kanti-tõlgenduste vahel, millele eespool sai viidatud, keskendus paljuski just poleemikale aja ja ruumi kui kaemusvormide üle. Selle käigus tõmbas endale suurt tähelepanu vastavateemaline avalik debatt, mis puhkes 1860-ndatel aastatel F. A. Trendelenburgi ja K. Fischeri – kahe Diltheyd tema tudengipõlves enim mõjutanud filosoofia vahel. (Vt. Köhnke 1986: 181–183, 252–272.)

Dilthey on mõistagi veendunud, et Kant eksis, ning tema eksituse põhjuseks peab ta eelkõige seda, et Kant olevat lahutanud sisemise kaemuse mateeria ja vormi kaheks vastandlikuks pooluseks. Ta on seisukohal, et Kant on antud juhul läinud üle õigustatava piiri abstraktsiooni kui mõtlemismeetodi rakendamises, mida ka Dilthey peab muidugi iseenesest vältimatult vajalikuks. Ta väidab, et kui Kanti järgides abstraheeruda sisemise kogemuse sisust ja pidada aega sise-meele puhtaks vormiks, siis eristuksid aja osad üksteisest vaid oma järgnevusega, oma asetusega lõpmatus, homogeenses tervikus. Aeg moodustuks sel juhul analoogiliselt ruumiga kvalitatiivselt eristamatutest osadest, see paistaks ühe „korrastus-süsteemi näilikkusena”, *der Schein eines Ordnungssystems*. (Vt. GS, XIX, 215.) Selline aja-käsitlus on aga Dilthey silmis üksnes intellektualistlik konstruktsioon, mis on küll nõ ühismõõduline välise reaalsusega, nii nagu seda käsitati loodusteadustes, kuid abstraheerus vaimuteaduste jaoks õigustamatul määral aja kui sisemise reaalsuse olemuslikust eripärast.

Dilthey enda aja-käsitlus lähtub seevastu veendumusest, et aeg juurdub „meie enda elususe (*Lebendigkeit*) vormis.” (GS, XIX, 214.) Aega tuleb mõista meie eluprotsessi olemusliku aspektina, niisiis reaalsusena, mitte ideaalse korrastus-süsteemina. Seda tuleb käsitada millenagi, milles me osaleme, kui me maailma aktiivselt mõjutame. Ta kriipsutab alla aja elamuskarakterit – aeg on meile antud meie eneseteadvuse totaalsuses, see ei ole pelgalt tunnetusvõime fakt. Osutades sellele, et aeg on elamuslikult „täidetud (*erfüllte*) aeg” (GS, XIX, 211), seisab ta vastu ettekujutusele ajast kui homogeenselt korraldunud, kvalitatiivselt võrdväärsete aja-momentide reast. Niisugust konstruktsiooni polevat tema sõnul enam võimalik seostada konkreetse eluseosega; see ei võimalda käsitada läbi-elatavat olevikku erinevalt minevikust ja tulevikust sellena, mis on „ainsana tegelikkus”. (GS, XIX, 222.)

Sisemise kogemuse pinnale jäädes ei saanud Dilthey veendumuse kohaselt mitte tunnistada seda, et aja struktuurimomendid minevik, olevik ja tulevik kujutavad endist üksteisest kvalitatiivselt erinevaid teadvusseisundeid. Nende erinevuse aluseks peab ta elus endas eksisteeriv fundamentaalset psühholoogilist erinevust meenutuse, käesolevalt läbielatava ja ootuse vahel. Abstraktselt-intellektualistlikus lähenemises ei olevat need erinevused tabatavad. (Vt. GS, XIX, 212.) Dilthey jaoks on aga ilmne, et olevik on kvalitatiivselt erinev minevikust ja tulevikust. Minevikku ja tulevikku lahus olevikust saame me tõepoolest omada üksnes ettekujutuse kaudu, olevik seevastu ei olevat mitte pelgalt ettekujutus elu tegelikkusest, vaid see tegelikkus ise. Olevik on Dilthey selgituse kohaselt „täidetud (*erfüllte*) eneseteadvus, milles me leiame end eest tegelikkusena. See ei ole lõpuks midagi muud kui mina tegelikkus, s.t. kogemuses antud olemasolemine (*Dasein*).” (GS, XIX, 221.) Kuid olevik kui mina tegelikkus on paratamatult suhestatud enda mineviku ja tulevikuga – elamus kätkeb endas alati kõiki kolme ajadimensiooni. Ajas kui teadvuse omaduses on meile antud reaalne maailm nagu see on iseendas<sup>150</sup>. (Vt. GS, XIX, 220.)

<sup>150</sup> Johannes Römelt märgib seda käsitlust kommenteerides, et Kanti aja-teooriale vastu seistes paistab Dilthey olevat lähtunud veendumusest, et elu tunnetamine on käsitatav üksnes

Kui nüüd lähtuda Dilthey põhiprintsiipide alusel selgitatud reaalsuse mõistest, ning teadmise tunnetusteoreetiliselt õigustatava objektiivsuse mõistest, mille üheks oluliseks tunnuseks on see, et niisugune teadmine esitab reaalsust tõesel viisil, siis peaks eespool toodud analüüside valguses saama ilmseks, et ei ole mingit põhjust väita, et sisemise reaalsuse tunnetusel, mis on Dilthey arusaamist mööda vaimuteaduste keskseks ülesandeks, oleks vähem alust pretendeerida objektiivse tunnetuse staatusele, kui välismaailma tunnetamisel loodusteadustes. Kuigi ta seda terminit oma varasemas loomingus harva kasutas, oleks ta võinud kõneleda ka sisemise reaalsuse objektiivsest tunnetamisest, mis seisnenuks antud juhul eelkõige selles, et selline tunnetus representeerib tõeselt ja üldkehtiva põhjendusega sisemist reaalsust.

Pidades silmas eespool esitatud käsitust, mille kohaselt Dilthey paistab olevat eeldanud, et objektiivne tunnetus kujutab endast tunnetatava reaalsuse objektiivsuse tõest representatsiooni, saaks siis kõneleda ka sisemise reaalsuse objektiivsusest. (Vt. GS, I, 20.) Dilthey eelistades selles seoses tarvitada siiski väljendit vaimse maailma reaalsus. Ilmselt selleks, et mitte sillutada teed levinud tendentsile, käsitada sisemise reaalsuse juures relevantsetena üksnes neid omadusi, mis olid sellel ühised või sarnased loodusteadustes tunnetatava reaalsuse tunnustega. Küll on ta veendunud selles, et tema analüüs on näidanud, et vaimuteadused saavad õigustatult pretendeerida sellele, et neis leiab aset eripärane reaalsuse-tunnetus, ning seetõttu võib põhjendatult väita, et vaimse maailma teaduslik tunnetus vaimuteadustes on võimalik. (Vt. GS, V, 4–5.)

Enamgi veel, kahe reaalsuse-liigi võrdluses, nii nagu Dilthey seda esitab, paistab sisemise reaalsuse ontoloogiline erinevus välisest reaalsusest tema silmis toovat endaga kaasa tunnetusteoreetilisest seisukohast olulise eelise esimese reaalsuse liigi tunnetuses. On ju see reaalsuse-liik meile tema sõnul antud vahetult omaenda loomuses, seevastu kui väline reaalsus olevat meile antud pelga nähtumusena. Nendest eeldustest lähtudes võib ta väita, et sisemise reaalsuse tunnetus saab pretendeerida sellele, et sellele on ligipääsetav uuritava reaalsuse sisemine olemus, sel ajal kui välise reaalsuse tunnetusele on ligipääsetavad üksnes uuritava maailma nähtumused, samas kui selle maailma sisemine loomus peab jääma välisele tajule kättesaamatuks. Kui hinnata neid kahte tunnetusliiki metafüüsilise tunnetus-ideaali seisukohalt, mille järgi peaks teaduslik tunnetus püüdlema selle poole, et esitada olemuslikku olemist selle nähtumuslikkusest puhastatud kujul, siis paistab just vaimuteaduslik tunnetus omavat selgesti paremaid eeldusi sellele ideaalile vastata.

Kui aga vastupidiselt Dilthey enda sõnakasutusele siiski iseloomustada sisemise taju kaudu antud tegelikkust objektiivselt reaalsena, siis tuleb tema vaatekohaga kooskõlla jäämiseks muidugi tunnistada, et selle reaalsuse objektiivsus

---

püsivas seoses aja üldiseimate sisemiste struktuurimomentidega. Dilthey näeb nendes aja sisemistes struktuurimomentides ilmselt elementaarseid vorme, mille kaudu kogemus ja tegelikkus on oma arengus teineteisega kokku seotud. Üksnes kogemuse püsiv seos aja tegeliku, läbielatava struktuuriga lubab tunnetusel teoks teha oma loomupärast pretensiooni tabada tegelikkust. (Vt. Römelt, 1999: 160.) Dilthey on veendunud, et see tingimus on enimal määral täidetud kogemuses, mis toetub sisemisele tajule.

on oluliselt erinev tollest objektiivsusest, mis on meile antud välise taju kaudu. Loodusteadusliku tunnetuse mõjul, mis toetub ju välisele tajule, nähti välise reaalsuse objektiivsuse ühe peamise tunnuseks seda, et sellisel iseloomustatav tegelikkus jääb muutustes konstantseks, asjaliseks. Sisemist reaalsust iseloomustades rõhutab Dilthey aga üha, et kõik, mis on meile antud sisemises taju, asub pidevas muutumises, sisemine taju ei võimalda kindlaks teha ühtki konstantset fakti. Ka mina – kui mina-teadvuse sisu – pole erandiks. Seetõttu on ilma vundamendita iga psühholoogia, mis rajab oma seletuse kindlatele elementidele, justkui hingeelu aatomitele. (Vt. GS, XIX, 197–198.)

### 2.3.1.5. Ühiskonnateooria ja sotsiaal-ontoloogia

Kuivõrd Dilthey käsitleb oma vaimuteaduste-teoorias nende teaduste süstemaatilist seost vahekorras ühiskondlik-ajaloolise totaalsuse segmenteerimisega uurimisrelevantseteks suurusteks, mis leiab aset igas üksikteaduses, siis sisaldub tema ülevaates vaimuteaduste süsteemist, kõrvalproduktina ka teatud ühiskonnateooria<sup>151</sup>. See lähtub ontoloogilisest eeldusest, et inimindiviidid kui psühhofüüsilised eluühikud on fundamentaalsed ühikud, millest ehitub ajaloolis-ühiskondlik tegelikkus. Inimindiviidi loomust käsitades tõstab ta aga esile asjaolu, et sellele on olemuslik ühelt poolt küll autonoomsus, mis ilmneb kõige eredamalt tema võimes iseseisvalt määratleda enda tõekspidamisi, väärtusi ja eesmäärke, teiselt poolt on see autonoomia aga üksnes relatiivne – „tema olemuse kõrgeimaks jooneks on see, tänu millele ta elab milleski, mis ei ole ta ise.” (GS, I, 30.) Dilthey peab silmas ühiskondlikku reaalsust, mis tekitab indiviidide vastastikkusest mõjust välise keskkonna tingimustes.

Niisiis kuigi ta käsitleb üleindividuaalseid sotsiaalseid moodustusi indiviidide vahelise vastastikuse mõju tulemustena, eeldab ta alati ka indiviidide eelnevat ühiskondlik-kultuurilist vermitust<sup>152</sup>. Ta rõhutab, et ühiskonnateoorias tuleb kogu aeg arvestada inimindiviidide ühiskondlikkusega, mingist „puhtast” inimolemusest, mis eksisteeriks sõltumatult kunagistest ühiskondlikest eksistentsitingimustest või eelneks neile, ei saa kogemuse pinnale jäädes kõnelda. (Vt. GS, I, 31–32.) Ühtlasi väljendab ta oma vastuseisu sellistele käsitlusviisidele, mis

<sup>151</sup> Hans-Ulrich Lessingi hinnangul kujutas viimane endast – enamasti küll üksnes latentset mõju avaldanud – panust sotsioloogia arengusse, eelkõige institutsioonide-teooriasse ja rolliteooriasse. (Vt. Lessing 1984: 166.)

<sup>152</sup> Seetõttu võib väita, et Dilthey ühiskonnateooria ei kujuta endast sedalaadi psühholoogismi, mis tahaks sotsiaalset maailma taandada ainuüksi indiviididele ja nende antropoloogilisest loomusest tingitud motivatsioonidele, eesmärgiseadetele ja kalduvustele. Vastupidi, tema käsitluse kohaselt on indiviid alati juba sissepõimitud eestleitud, vähem või rohkem stabiilsetesse ühiskondlikesse struktuuridesse. Teiselt poolt ei kujuta Dilthey vastav käsitus endast ka mitte sedalaadi ühiskondlikku objektivismi, milles indiviid sulanduks niisuguste struktuuride esilepaistmatuks äärenähtuseks. (Vt. GS, I, 30–32.) Võib nõustuda Hans-Ulrich Lessingi hinnanguga, et Dilthey ei absolutiseeri ei indiviidi-kesket ega ka sootsiumi-kesket käsitlusviisi, ehkki tema esimesel loomeperioodil oli rõhuasetus indiviidi-kesksel lähene-misel. (Vt. Lessing 1984: 166–167; vrdl. Johach 1974: 60–62.)



lähatusid mitte indiviidist kui kogemuses antud tõsiasjast, vaid hüpoteetilisest konstruktsioonidest sedalaadi inimloomuse kohta.

Niisugust sotsiaalset dialektikat täiendab ajalooline dialektika. Dilthey käsitleb ühiskonda mineviku, oleviku ja tuleviku elava ühtsusena. Üksiku käesoleva ühiskondliku seisundi isoleeriv kirjeldus on tema jaoks abstraktsioon, kuna iga seisund on ajalooliselt tingitud ja teisest küljest viitab edasi tulevikku. (Vt. GS, I, 35–36; Johach 1974: 53–55; Lessing 1984: 167.) Sellelt vaatekohalt peaksid vaimuteadustes kujundatud sotsioloogilised mõisted olema ühtlasi ka ajaloolise sisuga küllastatud mõisteid.

Iseloomustades ajaloolis-ühiskondlikku tegelikkust toetub Dilthey teatud ettekujutusele „inimkonna ajaloo paratamatust eesmärkseosest”. (Vt. GS, I, 53.) Kaheks ühekülgeks ja teineteisele vastandlikuks ajaloooptsessi üldkäsitluseks, millele ta oma käsituse siinkohal vastandab, on ühelt poolt nn pragmaatiline ajalookirjutus, mis tuletas seletused ajalooptsessi kohta selles tegutsenud agentide eesmärkidest, ja teiselt poolt Hegeli ajaloo filosoofia, kuivõrd see käsitles tegutsevate agentide eesmarke pelkade vahenditena absoluutse vaimu käes, mis kasutab neid selleks, et saavutada eesmarke, mis tulenevad selle vaimu enda sisemise arengu loogikast. Dilthey mõõnab, et osake tõtt on kätkeatud mõlemasse vastandlikku käsitlusesse. Oma subjektist-lähtuva lähenemisega on ta küll seisukohal, et ajalooptsess kujuneb üksnes selle mõju kaudu, mida vastastikku üksteisele avaldavad üksikud indiviidid, kelle tegevus on motiveeritud nende isiklikest, juhuslikest eesmärkidest. Kuid sarnaselt Hegeliga on temagi seisukohal, et nende juhuslike tahteaktide kaudu realiseerub ajaloo paratamatu eesmärkseos ning „ajalugu laseb isegi oma kangelaste toimingute hulgast tagajärjetult kaduda neil, mis ei allu sellele eesmärkseosele”. (Samas.)

Kolmanda suure objektide klassina indiviidide ja ajaloo koguprotsessi vahel tõstab Dilthey ühiskonnateooria esile üksikuid rahvaid, mida ta iseloomustab kui „elavaid ja suhteliselt iseseisvaid kultuuritsentrumeid ühe aja ühiskondlikus seoses, ajaloolise liikumise kandjaid”. (GS, I, 41.) Ühele rahvale on omane „sugulus kõigis tema eluavaldustes, nagu tema õigussüsteem, tema keel, tema religioosne siseelu”. (Samas.) See teeb rahvad teiste kestvate ühiskondlike moodustiste seas „kõige komplekssemateks ja komplitseeritumateks”. (Samas.)

Asudes analüüsima seda osa ühiskondlikust tegelikkusest, mis kujuneb indiviidide vastastikkuse mõju tulemusena osutab Dilthey erinevusele kahte laadi nähtuste vahel tolles. Ta märgib, et ühelt poolt esinevad selles äkitselt esilekerkivad, tihti oma võimsusega muljetavaldavad, kuid samas lühiajalise kestvusega nähtused nagu näiteks revolutsioonid ja sõjad. Teiselt poolt aga suhteliselt „konstantsed moodustised” nagu näiteks kunst, teadus ja religioon, mis juurduvad „kestvates seostes indiviidide vahel” ja avaldavad tänu sellele ühiskondlikule tegelikkusele pikemaajalist mõju. Esimest laadi nähtused omavad kehtvat mõju aga üksnes siis, „kui nad põhjustavad ühes juba olemasolevas konstantses ühiskondlikus moodustises mõne modifikatsiooni”. (GS, I, 43.) Just niisugused kehtvad ühiskondlikud moodustised on aga Dilthey hinnangul seni ainsatena leidnud „tõeliselt teaduslikku teoreetilist käsitlemist” (samas), seevastu kui esimest laadi ajaloonähtused on teadusele olnud raskemini käsitletavad ning nende

teadusliku käsitlemise tulevik sõltub tema hinnangul tulemustest, milleni jõutakse teist tüüpi nähtusi uurides, ja nende tulemuste rakendamisest edasises ajaloolises uurimistöös. (Vt. GS, I, 115.)

Dilthey käsituse kohaselt kujunevad osutatud suhteliselt konstantsed moodustised inimühenduste eluprotsessis siis, „kui mõnele inimloomuse koostisosale põhinev ja seetõttu kestev eesmärk seostab üksteisega psüühilised aktid üksikutes indiviidides ja seob need nii üheks eesmärkseoseks või kui kestvad põhjused ühendavad tahted üheks seoseks tervikus, olgu need põhjused kätke- tud siis looduslikku jaotusesse või eesmärkidesse, mis liigutavad inimloomust.” (GS, I, 43.) Esimest liiki kestvaid moodustisi nimetab ta "kultuuri-süsteemi- deks" ja teist „ühiskonna väliseks organisatsiooniks”.

Kultuuri-süsteemide all peab ta niisiis silmas ühiskonna osasüsteeme, mis on välja kujunenud selle arenguga kaasaskäiva sisemise diferentseerumisprotsessi tulemusel ja täidavad spetsiifilisi funktsioone. Dilthey arusaama kohaselt kujutavad nad endast eesmärkseoseid, niisiis suhteid, mis tekivad, kui indiviidides seostuvad üksteisega ja omandavad fikseerunud vormi teatud psüühilised aktid, mille tulemusel nende indiviidide tegevused haakuvad, et rahuldada teatud inimloomuses juurduvaid, püsivaid vajadusi, või üldisemal üteldes, täidavad sedalaadi funktsioone. Lisaks kunstile, teadusele ja religioonile, mida sai juba nimetatud, käsitab Dilthey kultuuri-süsteemidena ka õigust, kõlbelisust, majanduselu, keelt ja haridust. Niisuguste süsteemide olulise iseärasusena tõstab ta esile seda, et nende toimimine ei eelda seda, et nendesse hõlmatud indiviidide suhted oleksid vahendatud kogukonna- ja võimu-struktuuridega. Dilthey sõnul võiksime me ette kujutada olevusi, kelle elutegevus kulgekski sellistes süsteemides, mis kujunevad nende tegevuste haakumisest, ilma et nad moodustaksid kogukondi, mille liikmeid seoks ühine kogukonnatunne ja vastastikkused siduvad kohustused, mille täitmist tagatakse vajadusel kogukonna sunniga. (Vt. GS, I, 46–47.)

Kuid ta nendib, et ilmselt ei ole inimene niisugust laadi olevus ja seetõttu kujunevad ühiskondlikus elus kultuuri-süsteemide kõrval välja veel teist laadi püsivad moodustised, mida Dilthey tähistab nimetusega ühiskonna väline organisatsioon. (Vt. GS, I, 47.) Nagu öeldud kujutavad selle vormid tema käsituse kohaselt endast „indiviidide tahete sidumist kestvaks tervikuks”, mis on esile kutsutud püsivate põhjuste poolt, mis omakorda võivad olla kätketud välistesse looduslikesse tingimustesse või inimloomusesse. Oma peateoses käsitleb ta ühiskonna välise organisatsiooni kujunemiskäigu alguspunktina perekonda, mida ta iseloomustab kui „igasuguse inimliku korra, igasuguse ühenduste elatava elu (*Verbandsleben*) viljakat rüppe” ja kui „indiviidide vahelise tahteüh- tuse kõige kontsentreeritumat vormi”, mis kätkeb endas niisuguse elu püsivaid funktsioone „veel mitte diferentseerunud ühtsuses läbikasvanult õiguse, riigi ja religioosse ühendusega”. (GS, I, 74.) See kujunemiskäik seisnevat tolle algse ühtsuse diferentseerumisprotsessis, mille käigus selles eristuvad ja iseseisvuvad selle suhtes üksikud funktsioonid, mis olid sinna kätketud, omandades institut- sioonilisi vorme. Need moodustised seavad ühiskondlikele vastastikustele

mõjutustele välised raamid. Lisaks perekonnale hõlmab see kõige erinevamaid inimühendusi, millest kõige olulisemaks peab Dilthey riiki.

Esitatud ühiskonnateooria kätkeb teatud sotsiaal-ontoloogilisi eeldusi, millele sooviksin tähelepanu juhtida<sup>153</sup>. Nimelt lähtub ta eeldusest, et sotsiaalsed seosed toetuvad sisemisele reaalsusele, mis Dilthey käsituse järgi on, nagu öeldud, olemuslikult erinev välisest looduslikust maailmast. Nii kultuurisüsteemidel kui ka ühiskonna välisel organisatsioonil on Dilthey sotsiaal-ontoloogiliste eelduste kohaselt antropoloogilis-psühholoogiline alus suhteliselt stabiilse inimloomuse ja sellesse kätketud omaduste näol, mis on kavandatava analüütilis-deskriptiivse psühholoogia käsitlusaineks.

Kõigepealt on inimloomusesse kätketud selliseid vajadusi, mille rahuldamist pole võimalik saavutada isoleeritud atomistlike indiviididena, vaid üksnes tööjaotuse ja teatud laadi põlvkondade vahelise kokkuleppe abiga. „Inimolemise piiratus“ tõttu vajab indiviid enesealalhoiu tarvis välist toetust. Osutatud institutsioonid on instrumendid, mille abil peaks saama korvatud inimeksistentsi sattumuslikkus. (Vt. GS, I, 44.)

Inimloomusest tulenevat indiviidide suhtelist samalaadsust käsitleb Dilthey eeldusena, et me üldse oleksime võimelised moodustama kultuuri-süsteeme. Kui iga indiviid oleks täiesti võrreldamatu kõigi teistega, siis poleks niisuguste süsteemide kujunemine mõeldav. Kui aga indiviidid oleksid kõiges samalaadsed, kujuneks nende tegevuse käigus välja üksainus süsteem. Süsteemide tegeliku mitmekesisuse aluseks on see, et kõrvuti inimloomuse suhtelise samalaadsusega mõjutab ühiskondlikku elu inimnatuuride paljusus, „üksikute indiviidide elurikkus“. (GS, I, 49.)

Ühiskonna välise organisatsiooni üldiseks aluseks inimloomuses peab ta inimese loomupäraselt seltskondlikkust (*Geselligkeit*). Tänu sellele tekkivat loomuliku arengu käigus kestvad seosed erinevate inimeste psüühiliste aktide vahel, mis viivad inimühenduste, kogukondade moodustumisele. Sellele lisanduvad aga „vägivaldsemalt toimivad jõud, mis sunnivad tahteid ühinema – huvi ja sund“. (GS, I, 47.)

See oma põhistruktuurides suhteliselt konstantne inimloomus, mida Dilthey käsitleb ühiskonnaelu kestvate moodustiste viimse alusena, avaldub tema arusaama kohaselt mitte üksnes inimlikus mõtetegevuses, vaid inimelu totaalsuses hõlmates ka tunde- ja tahteseoseid. Just selliselt mõistetud inimloomuse totaalsusest tuleneb tema arvates institutsioonide mitmekesisus, nende suur hulk ja

---

<sup>153</sup> Sotsiaal-ontoloogia käsitleb selliseid küsimusi nagu millised on sotsiaalsete omaduste ja seoste põhitüübid, milline on nende ontoloogiline staatus, millised tunnused on nende jaoks konstitutiivsed, kuidas need tekivad ja stabiliseeruvad. Kaheks peamiseks suunaks on siin sotsiaal-ontoloogiline naturalism ja sotsiaal-ontoloogia intentsionalistlik programm. Esimene põhineb teesil, et sotsiaalsed seosed on spetsiifilised looduseadused ning seetõttu kirjeldatavad mitte-intentsionalistlikus ja mitte-normatiivses sõnavaras. Kui normatiivset sõnavara siiski kasutatakse, siis üksnes bioloogilise normatiivsuse tähenduses. Teise suuna kohaselt ei taandu sotsiaalsed seosed üksnes looduseaduse-laadsetele regulaarsustele, vaid toetuvad intransitiivsele teadvusele ja sellistele normatiivsuse vormidele, mis vähemasti käesoleval ajal näivad olevat mitte-naturaliseeritavad. (Vt. Detel 2007d: 39–102.)

võimatus fikseerida neid teaduslikus analüüsis „loogiliste” ühendustena. Ta nimetab empiristlik-positivistliku „abstraktse koolkonna suurimaks veaks käsitada kõiki neid ühendusi ühetaoliselt loogilistena ja seega taandada kõiki neid vaimseid eesmärktegevusi mõistusele ja mõtlemisele.” (GS, I, 44.)

Ehkki Dilthey mõõnab võimalust, et iniviidid neid süsteeme oma tegevusega ka mõjutavad ning muudavad, peab ta selles vahekorras siiski reeglina „süsteeme” domineerivaks pooleks, mille vajadustele tuleb iniviidil end kohandada. Nende olulise karakteristikuna tõstab ta esile seda, et nad „tarduvad, sel ajal kui üksikud iniviidid ilmuvad elu mänguplatsile ja astuvad sellelt jälle maha.” (GS, I, 50; vrdl. GS, I, 65.) Ta nimetab osutatud ühiskonna-struktuuride niisugust stabiilsust nende objektiivsuseks. „Iniviid ikkagi sünnib neisse ja leiab nad enda vastas kui objektiivsuse, mis oli enne teda, jääb järele peale teda ja mõjutab teda oma asutustega.” (GS, I, 51.) Vaatamata sellele, et iniviidi tegevus on selliste ühiskondlike moodustiste kestvusega võrreldes lühiajaline, omandavad süsteemid ja ühiskonna väline organisatsioon oma stabiilsuse just selle kaudu, et individuaalse aktiivsuse tulemused materialiseeruvad välismaailmas ja tänu sellele justkui konserveeruvad. „Oma täie reaalsuse, objektiivsuse omandab süsteem aga alles seeläbi, et välismaailmal on võime iniviidide mõjutusi, mis on kiiresti kaduvad, kestvamal või end taaslooval viisil säilitada ja vahendada. Ühe niisuguse süsteemi eesmärgi kohaselt väärtusküllaselt kujundatud välismaailma koostisosade ühendus isikute elava, kuid põgusa tegevusega, loob sellele süsteemile iniviididest endist sõltumatu välise kestvuse ja massiivse objektiivsuse karakteri.” (GS, I, 50–51.)

Dilthey tõstab aga esile ka tõsiasja, et konkreetne iniviid pole muidugi seotud ainult ühe sellise süsteemiga, teda tuleb pigemini iseloomustada kui „süsteemide paljususe ristumispunkti”. (GS, I, 51.) Ühiskonna välise organisatsiooni osade suhtes võib selles seoses kõnelda – kui kasutada hilisemast ajast pärit terminoloogiat – iniviidi erinevatest sotsiaalsetest staatustes ja „rollidest” ühiskonnas. (Vt. GS, I, 65.) Liberaalselt meelestatud isikuna väljendab Dilthey samas veendumust, et igas iniviidis on ka sfäär, mida ta ei alluta sellisele koordineerimisele teistega. „Mis iniviidi elukülluses on sellest punktist tingitud, ei suubu ühiskondliku elu ühtegi süsteemi.” (GS, I, 49.)

Sotsiaal-ontoloogilisest seisukohast on oluline Dilthey osutus, et moodustised, mis tekkivad iniviidide vastastikkuses mõjus, põhinevad faktidevaldkonnale, mis on psühholoogia ja antropoloogia poolt uuritavatest faktidest spetsiifiliselt erinev. Ta nimetab selle valdkonna fakte teise astme psüühilisteks faktideks (*psychische Tatsachen zweiter Ordnung*). „Sest sisulisus (*Inhaltlichkeit*), nii nagu see on kätkeatud inimloomuse sellesse koostisosasse, millele ühe süsteemi eesmärgiseos põhineb, toob iniviidide vastastikkuses mõjus loodusterviku tingimustes, ajaloolises kõrgemaletõus esile kompleksseid fakte, mis erinevad psühholoogias arendatud aluseks olevast sisulisusest endast ja moodustavad selle süsteemi analüüsi põhialuse.” (GS, I, 45.) Ta kriipsutab alla, et ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse teaduslikku käsitlust ei tohi ekslikult mõista nii, nagu seisneks antud valdkonna fenomenide seletamine nende lihtsas redutseerimises

individuaalpsühholoogilistele andmetele või teooriatele<sup>154</sup>. Nii nagu ühiskonda ei saa mõista autonoomsete indiviidide pelga kokkumänguna, ei lase ka indiviidide vastastikkuses toimimises tekkinud moodustised, või vastavalt, nendele aluseks olevad psühholoogilised faktid endid seletada puhtalt individuaalpsühholoogiliselt.

Kuid vaatamata sellele mõõndusele jääb Dilthey sotsiaal-ontoloogilisele seisukohale, et psühholoogia ja antropoloogia poolt kirjeldatud faktid on ikkagi fundamentaalsed nende faktide suhtes, mis avastatakse kultuuri-süsteemide analüüsi käigus: „Fakte, mis moodustavad kultuuri-süsteeme, saab uurida üksnes nende faktide vahendusel, mida tunnetab psühholoogiline analüüs. Mõisted ja laused, mis moodustavad nende süsteemide tunnetamise aluspõhja, on sõltuvussuhtes nendest mõistetest ja väidetest, mida arendab psühholoogia.” (GS, I, 46.) Ka inimkonna väline organisatsioon põhineb tema sõnul kahele teise astme psüühiliste ja psühhofüüsiliste faktide rühmale: esimene neist on kätkeatud igat laadi kogukonda ja kogukonna-teadvusesse, teine „kujundatakse ülemvõimu ja sõltuvuse suhte kaudu tahete vahel”. (Vt. GS, I, 67.) Seejuures on ülemvõimu ja sõltuvuse vahekorra piiriks välise vabaduse valdkond, kogukonnasuhete piir on aga seal, kus „indiviid on olemas üksnes iseenda jaoks”. (Vt. GS, I, 70.) Faktideks, mille mõistelis-teoreetilisele tunnetusele põhineb uurimistöö ühiskonna välist organisatsiooni käsitlevates teadustes, on Dilthey sõnul eelkõige „ühis- tunne, iseenda-jaoks-olemise-tunne (fakt, millele meil puudub sõna), teiste üle valitsemine, sõltuvus, vabadus, sund: need on niisugused teise astme psüühilised ja psühhofüüsilised faktid, mille tunnetus on aluseks ühiskonna välise organisatsiooni uurimises kujundatavatele mõistetele ja väidetele. Siin tekib kõigepealt küsimus, milline vahekord on neil faktidel üksteisega? Kas näiteks kogukonnatunne on taandatav vastastikkusele sõltuvusele? Seejärel kerkib küsimus, mil määral on võimalik nende faktide analüüs, nende tagasiviimine esimese astme psüühilistele faktidele. Me teeme nüüdsest lõppotsuse: mõlemale teoreetilise ühiskonnateaduse klassile on aluseks faktid, mida saab analüüsida üksnes psühholoogiliste mõistete ja väidete vahendusel.” (GS, I, 68.)

Kuigi Dilthey osutab olulistele sotsiaal-ontoloogilistele tõsiasjadele jääb tema käsitus siiski väga üldsõnaliseks. Ta ei ole kuigivõrd avanud seda, milline on sotsiaalsete entiteetide kujunemismehhanism ning kuidas on omavahel seotud kahe erineva astme psühholoogilised faktid<sup>155</sup>.

<sup>154</sup> Sama põhimõtet rõhutab Dilthey Edmund Husserli „Loogiliste uurimuste” (1900–1901) psühholoogismi kriitika ja intentsionaalsuse õpetuse mõjul veel märksa tugevamini oma hilises teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. (Vt. GS, VII, 84–85.)

<sup>155</sup> Sotsiaal-ontoloogia intentsionalistliku programmi kohaselt on sotsiaalsete entiteetide – nagu sotsiaalsete rühmade, staatuste, institutsioonide ning ühiskondade – eksistents konstitueeritud kollektiivsete intentsionaalsete hoiakute ja kollektiivsete toimingute kaudu. Sotsiaalselt toimivad inimesed järgivad norme ja reegleid ning nimelt sellisel viisil, mis võimaldab väita, et neil tuleb neid norme ja reegleid järgida, kuid neil on võimalik seda ka mitte teha. See tähendab seda, et need normid ja reeglid ei ole pelgalt spetsiifilised looduseaduste-laadsed regulaarsused. Seetõttu on inimvaim ühiskonna jaoks konstitutiivne viisil, millisel see ei ole konstitutiivne looduse jaoks. Siit omakorda tuleneb järeldus, mis on oluline selleks, et mõista, milles võiks seisneda ühiskonna juhtimine – inimsubjektid mitte

### 2.3.2. Wilhelm Dilthey käsitus objektiivsusest kui tunnetuse omadusest tema varasemal loomeperioodil

Nagu öeldud, lähtub Dilthey varasema loomeperioodi tunnetusteooria, tema filosoofiline enesemõtestus, nn. teadmise probleemist – kui teadmise sisu käsitleda teadvus-välise reaalsuse tõese representatsioonina, siis paistis tunnetusteoreetiline refleksioon viivat järeldusele, et teadmisel ei saagi olla reaalsus-sisu, sest see, mida oli peetud reaalsuse-teadvustuseks, osutus tegelikult pelgaks ettekujutuseks teadvuses, mis on ületamatu kuristikuga lahutatud kõigest teadvus-välisest, mida enesestmõistetavalt oli peetud ainsana reaalsuseks. Seda ohtu silmas pidades käsitleb Dilthey reaalsuse probleemi oma fenomenaalsuse-printsiibist lähtudes, et kaotada see kuristik teadvuse ja reaalsuse vahel ning ühtlasi ka teadmise probleem eelpool kirjeldatud tähenduses. (Vt. GS, XIX, 62–63.)

Niisuguse reaalsuse-käsituse panust tunnetusteooriasse paistab ta olevat näinud kõigepealt selles, et see näis kaotavat ontoloogilise aluse, millele toetus skeptitsism. Kui teadvus-transsendentne reaalsus pole meie tunnetusele põhimõtteliselt ligipääsetav, siis ei ole ka mõtet seada eesmärgiks, et teadmine sedalaadi reaalsust tõeselt representeeriks, ega kahetseda, kui tunnetus niisuguse representatsioonini ei küüni või kui meil pole võimalik põhjendada, et see seda representeerib. Selline on tema silmis üks tunnetusteoreetiliselt olulisimaid konsekvantse, mis fenomenaalsuse printsiibist tulenes. Tema anti-skeptiline argument toetub, nagu öeldud, tunnetusteoreetilisele idealismile. Lisaks reduktsiooni-teesile, mille rakendumist Dilthey kontseptsioonis käsitlesin eespool, kätkeb tunnetusteoreetilise idealismi anti-skeptiline argument teise eeldusena seisukohta, et väited teadvusest-sõltuvate nähtuste kohta ei ole skeptiliselt kahtluse alla seatavad<sup>156</sup>.

Veelgi olulisemaks epistemoloogiliseks ülesandeks, mida Dilthey loodab fenomenaalsuse printsiibile toetudes lahendada, on luua tunnetusteoreetilis-loogilis-metodoloogiline aluspõhi eriteaduslikule, eelkõige vaimuteaduslikule ja filosoofilisele teadmisele. Nagu eespool juba käsitletud, võiks tunnetusteooriat, mida Dilthey selle sihiga arendab, liigitada internalistlike epistemoloogiate hulka, kuivõrd fenomenaalsuse printsiibist tulenevalt tunnistab see alustena, mis võiksid õigustada meie uskumusi, vaid selliseid, mis sõltuvad üksnes tunnetus-subjekti mentaalsest perspektiivist. Internalismile iseloomulikult nägi ta nende mentaalsete seisundite kui õigustavate aluste tunnetusteoreetilist eelist selles, et nende kognitiivne ligipääsetavus tunnetussubjektile on tema arvates kaheldamatu<sup>157</sup>.

---

üksnes produtseerivad sotsiaalset reaalsust, vaid on põhimõtteliselt võimalised seda ka ümber kujundama. Sotsiaal-ontoloogia intentsionalistlik programm seletab sotsiaalsete entiteetide kujunemise mehhanismi selliselt, et avab nende kollektiivsete intentsionaalsete hoiakute ja kollektiivsete toimingute kujunemise mehhanismi, mis on konstitutiivsed nimetatud ühiskonnanahtuste jaoks. (Vt. Detel 2007d: 50–102; alustajav sellele suunale J. Searle 1995.)

<sup>156</sup> Vt. Grundmann 2008: 409–412.

<sup>157</sup> Internalismi jaoks on probleemiks asjaolu, et nõuet, mille kohaselt õigustavad alused peavad olema tunnetussubjektile kognitiivselt ligipääsetavad, võib mõista kahel viisil – kas

Dilthey paistab teadmise objektiivsuse probleemi käsitlevat lähtudes kartesiaanliku traditsiooni eeldustest<sup>158</sup>. Evidentsialismi vaimus paistab ta olevat asunud seisukohale, et ühe uskumuse õigustamiseks tuleb leida subjekti mentaalne seisund, mis laseb õigustatava uskumuse tõesusel paista tõsikindlana.

### 2.3.2.1. Tunnetuse reaalsus-sisu ja tõsikindlus

Dilthey on seisukohal, et niisuguseks teadvustamis-mooduseks, mis annab meile veendumusi, mis pole skeptiliselt kahtluse alla seatavad ja võiksid kvalifitseeruda tunnetusteoreetiliste õigustuste baasiliste veendumustena, on teadvuse faktide vahetu teadvustus, *Innewerden*. Tunnetusteoreetilise idealismi reduktsiooni-strateegia omab anti-skeptilise argumendi osana mõtet mõistagi üksnes siis, kui meie tunnetuspretensioonid vähemasti mõnede teadvusseisundite suhtes ei ole üldse või ei ole samal määral skeptiliselt vaidlustatavad, kui seda oleksid tunnetuspretensioonid teadvusest täiesti sõltumatu reaalsuse kohta.

---

piisab sellest, kui subjekt omab sellise aluse kohta tõest uskumust, või peab ta omama selle kohta mitte üksnes tõest, vaid ka õigustatud uskumust. Kui piisab sellest, et isik omab tõest uskumust aluse kohta, et see alus õigustaks veendumust, et p, siis muutub arusaamatuks, miks on ülepea vajalik õigustus, mida nõuab teadmise standardanalüüs, ja me ei võiks lihtsalt rahulduda tõese uskumusega p kohta. Kui aga selleks, et lähteuskumust võiks pidada õigustatuks, on nõutav tõene ja lisaks veel ka õigustatud uskumus vastava aluse kohta, siis läheb vaja teist alust, mis õigustaks omakorda meie uskumust esimese aluse kohta. Selline arutluskäik viib õigustuste lõputusse regressi. (Vt. Grundmann 2008: 250–258.) Klassikalise fundatsionalismi järgi peavad niisugused regressid katkema mitte-järelduslike uskumustega, mis võimaldaks ilma täiendavate tagapõhja eeldusteta tabada, et need uskumused on tõenäoliselt tõesed. Tegu peaks niisiis olema alustega, mis subjekti perspektiivist tagaksid ise enda autoriteedi.

<sup>158</sup> Rene Descartes, keda tavapäraselt on käsitletud fundatsionalistliku internalismi klassikalise esindajana, pidas, nagu on üldiselt teada, veendumuste baasilisuse kriteeriumiks nende kaheldamatust. Viimast käsitles ta seejuures mitte nende veendumuste pelgalt psühholoogilise omadusena – et me oleksime võimetud mõnes tõekspidamises kahtlema, kuna oleme selles raudkindlalt veendunud. Eelkõige rajab ta oma lootused baasiliste veendumuste ratsionaalsele kaheldamatusele, mille puhul loetakse uskumus kaheldamatuks siis, kui põhimõtteliselt ei saa esitada mingeid ratsionaalseid aluseid, et antud veendumust kahtluse alla seada. Kartesiaanlik traditsioon lähtub veendumusest, et seda kriteeriumit rakendades ilmneb, et leidub tõepoolest üks ratsionaalselt kaheldamatu uskumus – nimelt, et mina, kes ma kahtlen, sel ajal, kui ma kahtlen, eksisteerin. Samas on osa uurijaid seisukohal, et Descartes ise ei pidanud sedagi seisukohta täiesti kindlaks enne, kui saab tõestatud mittepettekliku jumala eksistents. Kuid kui see seda ka oleks, taanduks see kindel alus absoluutselt minimaalsele – see ei võimalda midagi kaheldamatut ütelda sellegi kohta, milline ma olen, või isegi, kui kaua ma olen eksisteerinud. Näib ilmsena, et nii minimaalne baas ei ole piisav, et ehitada sellele üles meie õigustatud uskumuste süsteem. Seetõttu osutas Descartes sellele, et meie introspektiivsed uskumused meie teadvusseisundite sisu kohta on vähemal määral kaheldavad, kui uskumused selle kohta, mis leiab aset väljaspool vaimu. Ranges mõttes kaheldamatuteks pidas ta siiski üksnes selliseid introspektiivseid uskumusi, mis on selged ja selgepiirilised. Kartesiaanlik traditsioon peabki neid parimateks kandidaatideks kaheldamatute mitte-järelduslike baasiliste uskumuste rolli. (Vt. Newman 2010; Grundmann 2008: 290–298; Gertler 2008: 5; Fumerton 2010: 4–5; Reed 2008: 2–3, 9–11.)

Dilthey ongi veendunud, et kindlus, millega me vahetult teadvustatule saame omistada eksistentsi, saavutab subjekti jaoks kõrgeima kindluse määra. Kuid millele see eeldus toetub? Kartesiaanlikus traditsioonis viidati antud küsimusele vastates sellele, et erinevalt välismaailmast on teadvusseisundid meile antud otseselt ning teadvustuse loomulikus valguses kaheldamatutena. Ka Dilthey paistab järgivat selle argumentatsiooni-strateegia põhijooni. Ta iseloomustab vahetut teadvustust selle, mis moodustab teadvustuse sisu, justkui selginemise ja päevavalgele-tulemisena (*Hell- und Lichtwerden*). (Vt. GS, XIX, 66.) Välismaailma tunnetusega võrreldes suurem kindlus, millega me vahetule teadvustusele toetudes saame kõigele teadvuses antule omistada eksistentsi, rajaneb tema arvates sellele ontoloogilisele tõsiasjale, et teadvuse faktide teadvustamisele on omane otsesus (*Unmittelbarkeit*) ja lahti-võetamatus (*Unauflöslichkeit*)<sup>159</sup>. Otsesus tähendab antud juhul seda, et erinevalt välismaailmast ei ole vahetus teadvustuses antu teadvustajale vahendatud ei meelteandmetega ega ka mitte järeldustega<sup>160</sup>. Lahtivõetamatus seisneb tema käsitluse kohaselt selles, et erinevalt näiteks loogika seaduste või välismaailma antusest meile, mida samuti saab iseloomustada vahetuna, ei toetu teadvuse faktide antus meie jaoks mingitele eelnevatele psüühilistele protsessidele, mis selle võimalikuks on teinud. Avades Breslau-käsitluse fenomenaalsuse printsiibi tunnetusteoreetilisi konsekvantse väidab ta, et suhe „mille kohaselt omab kõik, mis on teadvuses antud, vahetult reaalsust, nimelt teadvuse faktide reaalsust, on täiesti läbipaistev ja selge, ja ei tunta ei vajadust ega nähta võimalust, selle taha tagasi minna. Sest teadvusfakti olemasolu väitmine ei sisalda ju endas mitte midagi muud kui just elamust, mis end minu teadvuses täide viib; eksistentsilause, mille subjektiks on see teadvusprotsess ja predikaadiks on olemasolu, reaalsus, väljendab üksnes abstraktsetes mõistetes paljuski ebapiisavalt seda elamust, millelt kõik, mis reaalsust omab, on selle lääniks saanud. Mis on reaalsus, seda saab lõpuks mõõta üksnes selle fakti najal.” (GS, XIX, 62.)

<sup>159</sup> Selline argumentatsioon toetub eeldusele, et kui asjad välismaailmas meile üldse ligipääsetavad on, siis saavad nad – erinevalt subjektiivsetes elamustest – seda olla üksnes kaudselt, nimelt subjektiivsete ettekujutuste kaudu, mida me nende kohta omame. Selline kaudne realism, mis on tõepoolest skeptitsismi vastu raskesti kaitstav, ei ole aga sugugi ainuvõimalik realistlik käsitlus sellest, kuidas toimub välismaailma tunnetamine. Tänapäeval peavad paljud sellele käsitlusele tugevaks alternatiiviks intentsionaalset ehk otsest realismi, mille kohaselt on meie ligipääs välismaailmale tajude kaudu sama otsene ja vahetu, kui meie introspektiivne ligipääs meie subjektiivsetele elamustele. Sel juhul ei saa aga mõistagi omistada viimastele tunnetusteoreetilist eelisasendit selle põhjendusega, et elamused on erinevalt välismaailma nähtustest meile antud otseselt. Kuid intentsionaalne realism kätkeb mööndust, et meie otsene ligipääs tunnetatavatele nähtustele, ei taga sugugi seda, et meie teadmine neist oleks alati tõsikindel. (Vt. Grundmann 2008: 424–425.)

<sup>160</sup> Kaasaegses kirjanduses eristatakse neid kahte tunnust kahe erineva laadi otsesusena. Seisukorda, kus pole mingit seisundit või objekti, mis vahendaks uskumust ja uskumuse objekti, nimetatakse metafüüsiliseks otsesuseks. Seda iseloomustades osutatakse sellele, et niisuguse otsesusega on tegemist juhul, kui ei eksisteeri erinevust nähtumuse ja reaalsuse vahel. Nagu eelnevalt kõneks olnud kasutas ka Dilthey sellist iseloomustust, kui kirjeldas sisemise reaalsuse loomust. Teist on nimetatud episteemiliseks otsesuseks. Otsesuse liikide sellist eristust tehes mööndakse aga nende tihedat seost. (Vt. Gertler 2008: 6, 14–15.)



Kuid millega põhjendab Dilthey oma vaadet, et vahetu teadvustus võiks anda tunnetusteoreetilistele õigustustele baasveendumusi, mitte üksnes selle kohta, et miski reaalselt eksisteerib, vaid ka selle kohta, milline see reaalsus on? Ta viitab sellele, et vahetus teadvustuses, kui spetsiifilises viisis, kuidas saadakse teadlikuks teadvuse faktidest, või vastavalt, reaalsusest, ei eristu subjekt ja objekt teineteisest ning vahetu teadvustuse akt ja selle sisu on teineteisest lahutamatud. Seetõttu olevat elamusse alati teatud viisil kätketud ka teadmine selle elamuse kohta<sup>161</sup>. „Sest mul pole vaja oma teadvusest enam teadlikuks saada, mul pole vaja oma tunnet enam tunda; seeläbi, et teadvus aset leiab, tean ma temast. /--/ On ju see, millest ma tean, just teadvusfakt; see on reaalsus, mida väidetakse; psüühilise akti eksistents ja teadmine sellest ei ole üldse kaks eri asja. Psüühiline akt on, kuna ma seda läbi elan.” (GS, XIX, 63; vt. ka GS, V, 197.) Seetõttu iseloomustas ta vahetut teadvustust „teadvusseisundi iseendas kohal- ja kindelolemisena (*Gegenwärtig- und Gewisssein*)”. (Samas.)

Eraldi tuleks arutada küsimust, kui tugevale kehtivusele selline fundamentaalne tunnetus saab pretendeerida. Teatud laadi äärmise võimalusena käsitle-

---

<sup>161</sup> Kaasajal on vähe, kui üldse selliseid filosoofe, kes jagaks niisugust käsitlust ilma kitsendusteta. Kui osa autoreid tõstab teadmist iseenda teadvusseisundite kohta teistest tunnetusliikidest esile tõsikindluse poolest, mida seejuures saavutatakse, siis piiravad nad seda pretensiooni sellega, et osutavad piiratud teadvusseisundite rühmale, mille puhul see on õigustatud, teatud kitsendavatele nõuetele selle viisi kohta, kuidas seda teadmist tuleb saavutada, ning tingimuste kohta, mille korral see aset leiab. Niisugune käsitlus nõuab diferentseeritumat käsitlust inimvaimust kui Dilthey poolt pakutu. Enesekohast teadmist peetakse suhteliselt kindlaks just omaenda fenomenaalsete seisundite suhtes, kui see on saavutatud kindlat meetodit kasutades ja kindlates tingimustes nende seisundite aset leidmise ajal või vahetult peale seda. Teine osa filosoofe rõhutab seevastu, et elamus kui teadvusseisund ja teadmine selle elamuse kohta on kaks erinevat asja. Seos nende kahe vahel on sattumuslik. Asjaolu, et meie veendumused käivad vahetult teadvustatu kohta, ei ole ükskõik millistel tingimustel piisavaks aluseks, et pidada neid paratamatult tõesteks. Siis pole aga enam ka ilmset alust omistada iseenda vaimuseisundite tunnetamisele eristaatust teiste tunnetusliikidega võrreldes. (Gertler 2008: 3–7, 15–25; Schwitzgebel 2010: 16–17.)

Eeldus, et introspektiivsed veendumused on mitte-fallibiilsed, on kritiseeritav. Asjaolu, et üks seisund on vahetult teadvustatud, ei implitseeri nimelt seda, et me märkaksime otsekohe eksitust veendumustes, mis me nende seisundite kohta oame. Võib leida palju näiteid sellest, kuidas me ei märka oma elamusi eksplitsiitselt seni, kuni me ei pööra neile tähelepanu. Kui aga mõnda, et selle, mida me fenomenaalselt läbi elame, ja selle, mida me märkame, vahel on erinevus, siis on ka võimalik situatsioon, kus miski juhib meie tähelepanu meie teadvustatud elamustest süstemaatiliselt kõrvale, nii et me ei märka, et meie introspektiivsed veendumused meie teadvustatud elamuste kohta on väärad. Veelgi enam, võib leida näiteid situatsioonidest, kus inimesel on introspektiivne veendumus oma aktuaalsete fenomenaalsete elamuste ja mõtete kohta, kuid see veendumus on faktiliselt väär. See tähendab aga seda, et ei pea paika ei tunnetusteoreetilise idealismi anti-skeptilise argumendi eeldus, et väited teadvusest-sõltuvate nähtuste kohta ei ole skeptiliselt kahtluse alla seetavad, ega ka internalistliku fundatsionalismi eeldus, et introspektiivsed veendumused täidavad kaheldamatuse kriteeriumit, mille alusel võiks neid pidada tunnetusteoreetiliste õigustuste baasilisteks veendumusteks. (Vt. Grundmann 2008: 284–298, 300–301.) Dilthey ei ole ka esitanud mingit teooriat, mis õigustaks teda pidama vahetu teadvustuse tulemusi sellisteks.

takse kirjanduses omaenda vaimuseisundite tunnetuse kartesiaanlikku mudelit, mille kohaselt on sellele jõukohane saavutada kõiketeadvaid, eksimatuid, kaheldamatuid ja korrigeerimatuid tulemusi käsitlevate seisundite kohta. Kaasajal ollakse üldiselt veendunud, et nii tugevad pretensioonid ei ole õigustatavad<sup>162</sup>. Ei ole lihtne vastata küsimusele, kas võib väita, et Dilthey toetub kartesiaanlikku mudeli eeldustele. Olen senises käsitluses eeldanud, et Dilthey esindab internalistliku fundatsionalismi tugevat varianti. Seda õigustab tema väide, et teadvusfaktide vahetuse teadvustusse olevat kätkevad ka tõsikindel teadmine nende teadvusfaktide eksistentsist. Tuleb aga mõõnda, et tihti kõneleb Dilthey samas seoses mitte tõsikindlast teadmisest, vaid kõrgeimal määral tõsikindlast teadmisest. See võiks viidata võimalusele, et Dilthey epistemoloogia on käsitletav mõõduka fundatsionalismina, mille puhul põhjenduste baasveendumusi käsitatakse fallibiilsetena. Sellisel juhul võiks kõne alla tulla võimalus, et baasilistena käsitletud veendumusi saab asendada teistega, mille puhul on tunnetusprotsessi käigus selgunud, et nende tõsikindluse määr on kõrgema kui veendumustel, mida varem oli käsitletud baasilistena.

Kuid kui see nii ka oleks, siis ei ole Dilthey ise tunnetusprotsessi analüüsides selles probleemi näinud. Tema analüüs on olnud suunatud sellele, et näidata, et inimtunnetusel on teadvusfaktide vahetu teadvustuse näol olemas skeptitsismi vastu immuunne aluspõhi, ning sellele, kuidas see aluspõhi saaks realiseeruda viljakas eriteaduslikus uurimistöös. Ükskõik kumba tõlgendust lugeda paikapidavaks, mõlema puhul võib väita, et kaasaegses filosoofias ollakse valdavalt seisukohal, et leidub tugevaid argumente, mis vähemasti piiravad selle eelduse kehtivusvaldkonda, millele toetus Dilthey skeptitsismi-kummutus. Tema seevastu käsitleb eeldust, et me omame vahetu teadvustuse tasemel tõsikindlat teadmist teadvuse faktide eksistentsi ja omaduste kohta, usaldusväärse vundamendina, millele on võimalik üles ehitada kogu filosoofilise ja vaimuteadusliku tunnetuse põhjendus. Sellele vundamendile saanuks toetuda ka niisuguse tunnetuse tunnetusteoreetiliselt põhjendatav objektiivsus, s.t. see, et antud tunnetus omab reaalsus-sisu ning on tõene ja üldkehtivalt põhjendatav. Edasi tulekski küsida, kas koos sellega, kui tolle eelduse piiramatu kehtivus on langenud kahtluse alla, tuleb hüljata ka kogu tema vaimuteaduste-filosoofia, või kätkeb viimane ka sellist sisu, mis võiks jääda kehtima ka siis, kui kõne all olevat eeldust tuleks korrigeerida.

### 2.3.2.2. Tunnetuse objektiivsus ja mõtlemise tingimused

Nagu öeldud, lähtub Dilthey tunnetusteooria eeldusest, et pole olemas mitte mingit muud tunnetust peale kogemustunnetuse. Sarnaselt Kantile teeb ta oma analüüsis aga selgelt vahet taju ja kogemuse vahel.

Dilthey käsitluse kohaselt kujuneb vahetust teadvustusest taju siis, kui me koondame oma tähelepanu teadvustatu mõnele osale ning muudame selle nii enda jaoks käsitletavaks faktiks. (Vt. GS, V, 197.) Tajumust käsitleb ta ühelt

<sup>162</sup> Vt. Mölder (1996: 2065–2082), Gertler (2008: 3–5).

poolt viisina, kuidas tunnetatavad faktid on meile antud, niisiis ontoloogilisest aspektist. Seetõttu kasutab ta sünonüümina väljendile väline tajumus ka väljendeid asi või objekt. Teiselt poolt on taju aga ka teatud viis, kuidas me fakte käsitleme – kuigi tajumused kujutavad endast eelkõige faktide antust meile, on faktid taju märgatud ikkagi tunnetuslikus sihis, taju on orienteeritud huvist tajufaktide käsitlemise vastu. „Taju selle sõna algupärase tähenduses (*Wahrnehmen*, vahetu teadmine, *perceptio*, võime *captatio*’ks = väline taju) on ülesleidmine, seostamine, vahetu teadvustamine, niivõrd kui midagi leitakse ja mitte pelgalt märgatakse, vaid märgatakse tänu huvile faktide käsitlemise vastu.” (GS, XIX, 91.)

Kogemusega on Dilthey sõnul tegemist aga alles siis, kui tajutu kohta kujundatakse väited – ehk otsustused nagu ta tolleaegse keelekasutuse kohaselt ütleb – milles tajutule midagi omistatakse, kui tajutu lülitatakse meie teadmise süsteemi ja see omandab seal tähenduse. „Kogemus ei ole mitte tajudes tunnetamine; vastavalt sellele kasutame me seda sõna üksnes seal, kus me formuleerime otsustusi. Seda, et ma oma teel pelgalt tajun ühte puud, ei nimeta ma kogemuseks, vaid tajuks; minu vahetut teadmist selle puu eksistentsist, mis sellele tajule põhineb, samuti mitte. Alles siis, kui üks fakt omandab minu teadmise seoses tähenduse, /--/ kõnelen ma kogemusest.” (GS, XIX, 91.) Niisiis, kogemus peab küll tajudest lähtuma, kuid seisneb „otsustamises ja kätkeb endas faktide tunnetuse avardamist.” (GS, XIX, 81.)

Siit ilmneb, et Dilthey tunnetusteoreetilise käsituse kohaselt on taju ühelt poolt küll juba teadmine ja seejuures koguni teadmine, mida võiks tunnetusteoreetiliselt õigustatavalt pidada objektiivseks teadmiseks – selles tähenduses, et taju on meie tunnetusele vahetult ja kõrgeima võimaliku kindlusega ligipääsetav tajutu tegelikkus –, kuid teiselt poolt on see tema käsituse kohaselt üsna erilist laadi teadmine – nimelt eel-diskursiivne teadmine, sest see on alles mõtlevalt kontseptualiseerimata ja keeleliselt väljendamat. Kuna ta on seisukohal, et alles mõtleva käsituse tasandil saab rääkida tunnetuse tõesusest või vääruselt, siis võib küsida, kas eelneva tasandi puhul on üldse põhjust kõnelda teadmisest. Ta kirjeldab seda protsessi mitmel pool aga just üleminekuna vahetult teadmisele (*Wissen*) tunnetusele (*Erkenntnis*)<sup>163</sup>. (Vt. GS, I, 394; GS, XIX, 234.)

Dilthey on niisiis seisukohal, et kogemusele peab selleks, et see võiks üldse aset leida, olema tajude kaudu ette antud selle sisu – eel-diskursiivne, kuid samas kõrgeimal inimesele saavutataval määral kindel teadmine reaalsusest. Seda arusaamist võinuks ta väljendada ka nii – tunnetusele peab antud olema eel-diskursiivne objektiivsus. Kuid, nagu korduvalt osutatud, iseloomustab ta oma varasemal loomeperioodidel mõistega objektiivsus enamasti just välises taju antud tegelikkuse teatud aspekti. Seda sisulisust, mis on meile antud sisemises taju, eelistab ta sel ajal nimetada sisemiseks reaalsuseks. Nagu eespool kõneks olnud, on viimasele tema veendumuse kohaselt iseloomulikud ka sellised omadused, mis vastandusid välismaailma objektiivsusele.

<sup>163</sup> Dilthey käsitust sellest protsessist on üksikasjalikult analüüsinud R. Makkreel. (Vt. Makkreel 1992: 424–446.)

Aga mõistagi ei ole taju veel väljakujunenud tunnetus. Viimane eeldab tajutu mõtlevat käsitlemist. See lähtub samast huvist, samast tunnetus-tahtest, mis on aluseks ka tajule – tõsta tajude voost esile tunnetusväärtusega sisu. (Vt. GS, XIX, 228.) Mõtlemine on tegelikkuse tähelepanust juhitud määratlemine (*Setzen*), tajus sisalduva representeerimine sihiga tabada tegelikku, mis on tajude voolu aluseks. Seetõttu ei saa mõtlemist lahutada tegelikkusest, mille üle mõteldakse. (Vt. GS, XIX, 230.) Teisalt rõhutab Dilthey seda, et ehkki mõtlemise tunnetussiht on sama, mis tajul, on selle taotlemine siin vabastatud nendest kitsastest piiridest, millega on seotud taju. Reegli, mille kohaselt sisu esitada, saab representatsioon siin mitte välisest tegelikkusest, vaid meie mina spontaansusest. Tänu sellele on mõtlemisel võimalik taju piiridest üle astuda, kasutades tunnetades talle eriomaseid vahendeid – mõisteid, otsustusi ja järeldusi. Nendest mõtlemise vormidest tõstab Dilthey alustrajavaina esile otsustused. Ta täpsustab, et viimased väidavad mitte seda, et teatud representatsioonid kuuluvad kokku, vaid seda, et representatsioonide teatud sisud kuuluvad kokku. Kognitiivsete otsustuste sihiks on anda üldiste ettekujutuste ebamäärasele sisule määratletus ning selgepiirilisus. Siiski on mõtlemine seotud piiranguga, et representatsiooni iga sisu peab sisalduma tajus ning tegelikkuses, mis on taju kaudu antud. Otsustus on tõene niivõrd, kui selles väidetu sisaldub tegelikkuses ja seega väidetu representeerib tegelikkust. (Vt. GS, XIX, 228, 231–232.)

Dilthey osutab niisiis, et otsustused, mida tajutu kohta esitatakse, saavad olla kehtivad üksnes siis, kui lisaks taju adekvaatsustingimustele on täidetud veel täiendavad teadvusesse kätketud tunnetustingimused. Neid tingimusi tulebki uurida, et vastata küsimusele, kuivõrd on võimalik tõene ja üldkehtivalt põhjendatav tunnetus tajutu kohta, mida ta võinuks oma teooriaga vastuollu minemata nimetada ka tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks objektiivsuseks. Kui niisuguse teadmise reaalsus-sisukuse tagab lähtumine vahetust teadvustusest ja tajust, siis selle tõesus ning üldkehtiv põhjendatus sõltub tema arusaama kohaselt otsustavalt sellest, millises vahekorras on tajus antud tegelikkuse eel-diskursiivne teadmine mõtlemisega, mis allub loogikalistele kehtivustingimustele.

Dilthey lähtub sellest, et fenomenaalsuse printsiibist tulenevalt on igasugune, sealhulgas ka teaduslik tunnetus allutatud teadvuse tingimustele. Niisuguseks teadvuse tingimuseks on tema käsituse kohaselt ka diskursiivse mõtlemise vormid ja seadused. Nende tähistamiseks kasutab ta nimetust „logism”. Juba Breslau-käsikirjas väljendab ta seisukohta, et igasuguse diskursiivse tunnetuse kehtivus on tingitud „logismi” rakendamise kehtivusest: „iga tõde, mida me teadvuse faktide kohta formuleerime, allub mingil viisil selle mõtlemisseaduse või nende mõtlemisseaduste, millele toetudes see on leitud, antud juhul tõendatava kehtivuse tingimusele; ja teadvuse fakte käsitlev kogemusteadus sõltub üldisest tingimusest, et mõtlemisseadused on nende rakenduses teadvuse faktidele ülepea kehtivad.” (GS, XIX, 83–84.) Seetõttu koondub Dilthey tunnetusteoreetiline analüüs kõigepealt sellele, et kõik kogemusväited on formuleeritud toetudes eeldusele, et mõtlemise vormid ja seadused on kehtival viisil rakendatavad selleks, et kujundada tajutud faktide kohta välja neid käsitlevate väidete

seos, ilma et seejuures saaks kahjustada nende faktide tajumusse kätketud tõsi-kindel, kuid eel-diskursiivne teadmine tajutavast reaalsusest. (Vt. GS, I, 394.)

Selle analüüsi käigus ei jää püstitamata ka küsimus, kas see on ikka nii? Või on kogemusväited ehk ära määratud hoopis mõtlemisele immanentsete tingimustega, millele vastavalt ongi ainsana võimalik midagi väita? Kumb pool on selles vahekorras määrav – kas diskursus määrab ära selle, mida me tajume, või määrab tajutu ära diskursuse, mida me selle kohta saame tõepäraselt arendada? Dilthey arutleb niisiis küsimuse üle, milline on selle sõltuvuse laad, mis tunnetuses eksisteerib tajutava tegelikkuse vahetu, eel-diskursiivse teadmise ja mõtlemise tingimuste vahel. Ta märgib Breslau-käsikirjas, et kui see on tugev sõltuvus, siis „valitsevad mõtlemisseadused kui mõttelehaaramatu (*unvordenkliches*) faatum meie vaimse elu üle.” (GS, XIX, 84.) Dilthey hinnangul tuleneb just niisugune järeldus domineerivast intellektualistlik-abstraktsest tunnetusteooriast. Oma filosoofilise enesemõtestusega soovib ta seda eksitust paljastada ja vabastada kaasaegne mõtlemine selle kammitsevast mõjust. „Evidentsus saab kohtumõistjaks reaalsuse üle, mõtlemine läbielamise üle, loogika tegelikkuse üle. Niisuguse positsiooni võtab mõtlemise seadusandlus tõepoolest sisse kaasa kõige üldisemates filosoofilistes töodes. Seevastu kui seda eeldust eitatakse, kui /-/- eksisteerib vahetu teadmine teadvuse faktide reaalsusest, mis on iseendas piisav ja lõpetatud – siis moodustab teaduste aluspõhja mitte mõtlemise õhus hõljuv evidentsus, vaid tegelikkus, täielik, meile lähim ning kõige tähtsam tegelikkus. Siis tekib ka väljavaade teha mõtlemise sooritusel mõistetahtavaks lähtudes sellest vahetust teadmisest tegelikkuse kohta.” (GS, XIX, 85.)

Dilthey käsituse kohaselt oleks vastasel korral – s.t. kui mõtlemise evidentsus hakkab otsustama tegelikkuse üle – kahtluse alla seatud see, kas eriteadused ja filosoofia on üldse faktuaalsete tegelikkuseteadustena võimalikud. Tema silmis on filosoofia kui enesemõtestuse ja selle alusel arendatud loogika ülesandeks ületada niisugune skeptitsism ja demonstreerida teadusliku tunnetuse võimalikkust. Kuna filosoofiline põhjendamine ise on aga mõistagi diskursiivne tegevus, siis on antud juhul taotletav põhjendus ise sõltuv põhjendatava kehtivusest, seega eeldab põhjendatavat. Niisiis, tegemist paistab olevat *petitio principii* juhtumiga ning see asjaolu sunnib Diltheyd tegema olulist järeldust: „õigustust sellele, et mõtlemise seadused on rakendatavad teadvuse faktidele, ei saa leida ühe filosoofia tippu astuva uurimusega. Niisugune uurimus rakendaks ju neidsamu mõtlemise seadusi, esineks nendessamades mõtlemise vormides, mille õigustatus on küsimuse all, ja selle eelduseks oleks just sellesama eelduse möönmine. Niisiis pole mingit eelduste-vaba teed, mida filosoofia võiks käia faktidelt, mis on kogemuses antud, väidetele, mis on kogemusest tuletatud. Nii leiame me juba filosoofia väravas kahtluse. Ja isegi fenomenaalsuse printsiip ja sellesse kätketud positiivne tuum, mis vastavalt senisele mõttearendusele moodustab filosofoerimise kindla aluse, on mitte fakt, vaid ühes mõtteprotsessis leitud üldine väide; seega näib teadvuse faktide evidentsus põhinevat loogiliste operatsioonide evidentsusele, mis on need faktid meile kindlustanud.” (GS, XIX, 84; vrdl. GS, XIX, 11, 35–36, 324, 395; GS, VIII, 179; GS, V, 82.)

Dilthey on aga mõistagi veendunud, et taju ning mõtlemise vahekord saab olla just selline, et tajutu töötlemine mõtlemises ei muuda taju sisu, vaid aitab sellel üksnes selgemini esile tulla. „Breslau-käsikirjas” võrdleb ta mõtlemise ja taju õiget vahekorda tornitrepi ja nägemise vahekorraga. „Kui keegi ronib mööda torni treppi ülesse väljavaatekoha poole, siis võimaldab trepp üksnes tõsta silmad sellesse punkti, kust neile saab nähtavaks avar maastik. Meie *raisonnement* tekitab niisama vähe teadmist kui trepp tekitab nägemist. Mõlemad on üksnes abivahendid selleks, et viia meid kohale, kust oleks võimalik näha.” (GS, XIX, 85.)

Seda, et taju ja mõtlemise vahekord saab selline olla, pidi põhjendama loogika, mis Dilthey programmis kujundada eriteadustele kindel aluspõhi, järgneb, nagu öeldud, teise osana tunnetusteoreetilisele enesemõtestusele. Ta on aga veendunud, et olemasolev loogika tuleb selleks, et see saaks antud ülesannet täita, oluliselt ümber korraldada<sup>164</sup>. Loogika tuli kõne all oleva ülesande lahendamiseks integreerida tunnetusteooriasse – või tunnetusanthropoloogiasse, nagu oleks tema puhul seda täpsem nimetada. Selle taotlusega liigub tema mõte samas suunas ühe 19. sajandi mõttetraditsiooniga, milles püüti luua tunnetusteoreetilist ehk filosoofilist loogikat (F. Ueberweg, Chr. Sigwart jt)<sup>165</sup>. Osutatud traditsiooni vaimus lähtub ta eeldusest, et loogika seadused on mõtlemise seadused, mis on abstraheeritud hingeelu terviku toimimisest. Selliste abstraktsioonide puhul on tema arusaamise kohaselt vajalik, et filosoofiline enesemõtestus näitaks nende seost teadvusfaktide tegelikkusega. (Vt. GS, XIX, 235–247.)

Filosoofilise loogika ülesandeseadet kirjeldab Dilthey kokkuvõtlikult juba „Sissejuhatuse” esimese raamatu viimases peatükis. Oma kava reformida loogikat käsitab ta seal selle panuse kriitilise edasiarendusena, mille oli kõne all oleva distsipliini arengusse andnud Immanuel Kanti krititsism oma transtsendentaalse teadvuseanalüüsiga. Samas on Dilthey kriitiline Kanti tunnetusekäsituse nn. „intellektualismi” suhtes ja püüab oma filosoofilises enesemõtestuses viia empiiria-seisukohta läbi nii, nagu terviklik kogemuse-käsitus seda tema hinnangul nõuab. „Formaalne loogika piirab end diskursiivse mõtlemise seadustele, mida on võimalik abstraheerida veendumustundest (*Überzeugungsgefühl*), mis saadab meie teadvuses toimuvat otsustamist ja järeldamist. Seevastu too loogika, mis arendab välja konsekventsid kriitilisest seisukohast, võtab endasse vastu Kanti poolt transtsendentaalse esteetika ja analüütikana tähistatud uurimused, s.t. diskursiivsele mõtlemisele aluseks olevate protsesside seose; see tungib niisiis tagasi minnes nende protsesside loomusesse ja

<sup>164</sup> Paraku ei jõudnud Dilthey seda teemat käsitledes avaldamisküpsetele tulemustele. Eluajal ei avaldanud ta ühtegi tööd loogika alalt. Lisaks „Sissejuhatuse” esimesele köitele ning selle teist köidet ettevalmistavatele käsikirjadele on peamisteks allikateks, mis dokumenteerivad Dilthey selleteemaliste vaadete kujunemist, eelkõige lühike ettekanne „Kogemine ja mõtlemine” (1892) ning juba viidatud umbkaudu 1892.-1893. aastal valminud käsikiri „Elu ja tunnetus. Ühe tunnetusteoreetilise loogika ja kategooriate-õpetuse visand”. Täiendavat valgust heidavad nendele kirjutistele tema loogikaloengute üleskirjutused, mis on avaldatud „Kogutud kirjatööde” 20. köites.

<sup>165</sup> Vt. Lessing 1984:235–236.

tunnetusväärtusesse, mille tulemused leiab eest juba meie varaseim mälestus.” (GS, I, 117.)

Nii nagu tookordsete tunnetusteoreetiliste loogikate puhul tavaks, seab ka Dilthey sellele ülesandeks allutada mõtlemise vormid ja seadused geneetilis-tunnetusteoreetilisele uurimusele. Viimase käigus eesmisev „loogilise ideaali” reform, mis paistab talle tulenevat kriitilise filosoofia põhihoiakust, pidi endaga kaasa tooma uue arusaamise sellest, milles seisneb loogiline täiuslikkus ja loogiline põhjendatus. ” Loogilises mõttes täiuslik on nüüd üksnes selline mõiste, mis kätkeb endas oma päritolu teadvustust; üksnes selline väide on kindel, mille põhjendus ulatub tagasi vaieldamatu teadmiseni (*unangefechtbares Wissen*). Need loogilised nõudmised mõistele on kriitilisest seisukohast täidetud alles siis, kui tunnetuse seoses, milles see mõiste esineb, on olemas teadvustus sellest tunnetusprotsessist endast, milles see mõiste on kujundatud, ja sellele mõistele on tänu sellele antud ühetähenduslikult määratletult tema koht märkide süsteemis, mis on suhtes tegelikkusega. Otsustustele esitatud loogiliste nõudmistega ollakse kooskõlas alles siis, kui teadvustus selle loogilisest alusest tunnetuse seoses, milles see esineb, kätkeb endas tunnetusteoreetilist selgust psüühiliste aktide kogu seose kehtivuse ja ulatus kohta, mis selle aluse moodustavad.” (GS, I, 118.)

Nii transformeeritud loogika pidi vahendama uut tunnetusteooriat positiivsete teadustega: „Sest reeglid, mida see loogika visandab, tahavad tagada üksikteaduste lausete kindluse seose kaudu, mis on rajatud elementidele, milleni teadvuse analüüs teadmise kindluse tagasi viib.” (GS, I, 117.) Teisal märgib Dilthey, et loogilise uurimuse viis peaks olema selline, „mis lähtub vahetu teadmise analüüsist, mis uurib selles antud teadvuse fakte ja osutab nii neist intelligentsi elavatest tungijõududest lähtudes mõtlemise seaduste algupärase tähenduse ja paratamatu mõtteseose ulatuse nagu ka piirid.” (GS, XIX, 395.)

Nendest eeldustest lähtub Dilthey üldine meetodiõpetus. Viimase kohaselt saab meetodit mõtlemise vormidest eristada üksnes abstraktsioonis. Igasse mõtteakti on kätketud protseduur, mille sihiks on tabada tegelikkust. Selle protseduuri teadvustamist ning teadlikku kasutamist nimetabki Dilthey meetodiks. Seega on meetodi loomulik elementaarvorm antud igas mõtteaktis. (Vt. GS, XIX, 264.) Meetod on eesmärkseos, mille moodustavad mõtteaktid, mis lahendavad spetsiifiliste ülesannete klassi – skeem, mis on üldistatult esile toodud. Operatsioonid, mis tulenevad hinge tegevusest, saavad niisiis meetoditeks sellega, et neid arendatakse edasi lahendamaks teatud ülesandeid. (Vt. GS, XIX, 267.)

Dilthey eristab meetodeid vastavalt sellele, kas nad rakenduvad kõigis valdkondades või üksnes spetsiifiliste ülesannete lahendamiseks, näiteks üksnes vaimuteadustes või üksnes matemaatikas. Esimesena osutatud tingimusi käsitleva üldise meetodiõpetuse ülesandeks oleks mõtlemise vormide ja seaduste abil määratleda meetodi kindlad, igal pool ühesugused protseduurid, mis tulenevat sellest, et tunnetus olevat ära määratud tegelikkuse samalaadsete põhivahekorde poolt. Viimasteks pidas Dilthey ühelt poolt tegelikkuse kompleksust, teiselt poolt aga selle samalaadsust elementides, seostes ning liitsetes moodustis-

tes. Neile omadustele põhinesid tema silmis sellised operatsioonid nagu abstraktsioon, klasside moodustamine, analüüs ja süntees, induksioon ja deduktsioon. (Vt. GS, XIX, 264–265.)

Dilthey eristab tunnetuse regressiivset ning progressiivset teed. Esimene neist – mis peab olema eelnevalt läbi käidud, et teine saaks alata – moodustub analüüsist ja induksioonist, mille abil õpitakse tundma reaalsuse terviku elemente ning faktoreid ja kausaalseid suhteid, mis eksisteerivad nende vahel. (Vt. GS, XIX, 445.) Kuna tajus antu on ülimalt kompleksne, siis on igal pool esimeseks vajaduseks liigendada selle sisusid ning suhteid nende sisude vahel, millest moodustub tegelikkus. Niisugune liigendamine toetub paljudel juhtudel eelnevale abstraktsioonile. Abstraktsioon erineb analüüsist sellega, et see eristab välja ühe fakti ning jätab teised kõrvale, sel ajal kui analüüs püüab käsitleda faktide enamust niivõrd, kui need kujutavad endast komplekse terviku faktoreid. (Vt. GS, XIX, 268.) Induktsiooni iseloomustab Dilthey esimeses lähenemises protseduurina, mille käigus tuuakse esile üks analüüsis reeglipäraselt korduv seos. Selle menetluse kahe erineva vormina käsitab ta eksperimenti, millega püütakse tabada kausaalset seost, ja võrdlevat meetodit. (Vt. GS, XIX, 266.)

Tunnetuse progressiivne tee moodustub sünteesist ja deduktsioonist. Süntees on partikulaarsete elementide ja partikulaarsete tajumuste ühendamine komplekseks käsituseks, tänu millele osutub võimalikuks paremini läheneda tegelikusele või praktiliste ülesannete lahendamisele. Deduktsioon on edasi liikumine üldistelt, konstantsetelt seostelt enam konkreetsetele, mis on esimestega hõlmatud. Nähtuste seletamine toimub selle skeemi kohaselt. (Vt. GS, XIX, 269, 272.)

Need meetodid saavad spetsiifilisemalt määratletud kuju sõltuvalt faktide, mis on vastavalt loodusteaduste või vaimuteaduste spetsiifiliseks uurimisvaldkonnaks, ontoloogilisest loomusest<sup>166</sup>. (Vt. GS, XIX, 272.)

Suurimaks väljakutseks seisukohale, mida Dilthey oma tunnetusteoreetilises loogikas ja meetodiõpetuses pooldab, pidas ta Kantist lähtuvat formalistlikku loogika-käsitust. Keskseks tekstiks, mis dokumenteerib kõige selgemalt tema positsiooni antud küsimuses, on 1892. aastal peetud ettekanne „Kogemine ja mõtlemine”. Selles püüab Dilthey arendada, nagu ta ütleb, analüütilist arusaama „vahetu teadmise ja mõtlemise suhte kohta.” (GS, V, 86.)

Lähtekohaks on talle kriitika, mida Christoph Sigwart (1830–1904) oli oma „Loogikas” (2 köidet 1873/1878) arendanud empiristliku, iseäranis John Stuart Milli poolt esindatud loogika-põhjenduse aadressil. Näidates Dilthey hinnangul täiesti õigustatult, et vastupidiselt sellele, mida väidab Mill, ei saa aistingute pelgast järgnevusest tekkida ühtki üldist ettekujutust ega mõistet ning et viimased on alles sünteetilise arutegevuse resultaadid, toetub Sigwart Kantile, kes oli filosoofilisse tunnetusekäsitusse sisse toonud eristuse tunnetuse materia ja vormi vahel<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Taas võib täheldada metafüüsikale sarnast püüdu põhjendada seda, et teatud meetodite kasutamine teadustes on legitiimne, sellega, et need meetodid justkui kasvavat välja uuritava tegelikkuse enda loomusest, niivõrd kui see on tunnetusele ligipääsetav.

<sup>167</sup> Vt. *Kritik der reinen Vernunft* B 34.



Aktsepteerides põhimõtteliselt Sigwarti Milli-kriitikat ja olles samuti seisukohal, et juba tajumist ennast tuleb mõista teadvuse seostava tegevusena, peab Dilthey Sigwarti kantiaanliku käsitluse problemaatiliseks küljeks just sedasama metoodiliselt eeldatud mateeria ja vormi lahutamist, s.t. tajumise ja mõtlemise sellist eristamist, mille puhul meelelisus ja aru isoleeritakse teineteisest kaheks täiesti iseseisvaks tunnetusvõimeks. Dilthey on seisukohal, et mõtlemise vormid peavad olema rudimentaalsel kujul kätketud juba tajutu enda struktuuri. „Aistingute mitmekesisust ei ole võimalik seostavast teadvusest lahus ka mitte ettekujutada, rääkimata sellest, et nad võiksid lahus eksisteerida. Sest mitmekesisus eeldab erinevusi. Iga erinevus on aga vahekord sisude vahel. Vahekord on olemas üksnes seostava teadvuse jaoks. Seostav teadvus on niisiis juba mitmekesisuse eksistentsi tingimus.” (GS, V, 77 jj.) Tema postulaadiks on „korra või vormi immanents meie kogemuste aines.” (GS, V, 79.) Selleks, et tajuda midagi objektina, tuleb Dilthey järgi eeldada, et antu on tajutav mitte täiesti seosetu mitmekesisusena, vaid alati teatud määral struktureeritud tervikuna. Teiselt poolt käsitab ta mõtlemist, tänu millele on tajutu meile sellisel viisil struktureeritud, mitte millegi kogemusest põhimõtteliselt erinevana, vaid justkui teise astme kogemusena, milles käsitatakse erinevate tajude vahekordi üksteisega. (Vt. GS, XIX, 322.)

Sellisele eeldusele toetudes seabki Dilthey filosoofilisele loogikale ülesandeks allutada mõtlemise vormide ja seaduste tervikkompleks – „logism” – analüüsile selle geneesi aspektist. Niisuguse analüüsi lähtepunktiks pidi saama diskursiivse tunnetusakti primaarne vorm ehk protsessid, „mis sisalduvad tajus ja moodustavad selle intellektuaalsuse.” (GS, V, 83.) Selles analüüsis tuli tema veendumuse kohaselt toetuda ka neile tulemustele, millele on jõutud empiirilises psühholoogias. Tajuprotsessi psühholoogiline analüüs – Dilthey toetus eelkõige Hermann Helmholtzi uurimustele – on tema arvates näidanud seda, et kõikidele diskursiivsetele tunnetusprotsessidele on aluseks nähtus, mida ta nimetab „elementaarsete loogiliste operatsioonide ringiks”. (Vt. Mezzananza 2012: 52–57.) Ta asub seisukohale, et taju ei ole kunagi tajutava vahetu registreerimine, vaid on meile vahendatud elementaarsete korrastavate käsitlusvormidega, ehkki me ei ole sellest tavaliselt teadlikud<sup>168</sup>.

<sup>168</sup> Dilthey antud mõttekäiku kommenteerides osutab Renate Knüppel sellele, et kasutada nende operatsioonide iseloomustamiseks väljendit „loogilised” on segadust tekitav. Iseendast on nende näol tegemist uurimisvaldkonnaga, mida käsitletakse mitte loogikas, vaid psühholoogias. Knüppel oletab, et Dilthey kvalifitseerib neid protsesse „loogilisteks” sellepärast, et „neil on operatiivsete reeglite staatus, mis alles seostavad meeleliselt antu tajudeks.” (Vt. Knüppel 1991: 77.)

Osutaksin omalt poolt sellele, et siin on märgatav teatud analoogia Dilthey käsitlusviisi ja nende eelduste vahel, millele tema käsituse kohaselt oli toetunud metafüüsika. Nii nagu viimane oli eeldanud, et oleva olemusseos on oma loomult loogiline seos, nii postuleerib ka Dilthey, et teadusliku mõtlemise loogika alged on kätketud juba tunnetatavasse reaalsusesse endasse, kuigi viimast mõistab ta metafüüsikast hoopis erinevalt. Ning sarnaselt metafüüsikale näeb ta just postuleeritud asjaolus tingimust, millest sõltub võimalikkus antud tegelikkusesfääri üldkehtivalt tunnetada.

Arendades mõned aastad hiljem ilmunud „Ideedes” analoogilist kriitikat tunnetuse aine ja vormi Kant’iliku lahutamise aadressil (vt. GS, V, 149 jj.), tähistab ta neid protsesse terminoloogiliselt ka kui „laia ja mõõtnatult viljakat vaikiva mõtlemise valdkonda”. (GS, V, 149; vrdl. ka 182.) „Vaikivaks” oli mõtet seda „mõtlemist” nimetada seetõttu, et see on tema käsituse kohaselt eeldiskursiivne ja paigutub niisiis mitte-mõistelisse ja mitte-keelelisse sfääri. Alles tähelepanelik vaatlus lubavat neid tajus teadvustamatult kulgevaid protsesse märgata, kuid kuidas see peaks täpsemalt toimuma, Dilthey kirjutistest ei selgu.

Ettekandes „Kogemine ja mõtlemine” loetleb ta elementaarsete loogiliste operatsioonide seas selliseid protsesse nagu „võrdlemine, eristamine, sarnasuseleidmine, samasuse-leidmine, määra-määramine, seondamine, lahutamine.” (GS, V, 83.) Need protsessid olevatki Dilthey järgi aluseks meie mõtlemise „logismile” ja üksnes tänu sellele ongi võimalik tegelikkuse üldkehtivalt põhjendatav tunnetus. „Kui peaks olemas olema mitte pelgalt hüpoteetiline teadmine, siis peab taju ja mõtlemise vahel eksisteerima geneetiline suhe, mis ületab tunnetuste aluspõhjade selle dualiteedi ja muudab nii pelgalt hüpoteetilised, eeldatud, postuleeritud seosed ümber objektiivselt kehtivaks.” (GS, V, 83–84.) Paistab nii, et tunnetuse objektiivsuse all peab Dilthey antud juhul silmas seda, et niisuguse teadmise puhul võib seda, et see omab reaalsus-sisu ja esitab viimast tõeselt, pidada mitte pelgalt hüpoteetiliselt eeldatuks, vaid üldkehtivalt põhjendatuks. See reaalsus-sisu saab tema veendumuse kohaselt pärineda üksnes tajust või läbielamisest, mitte aga abstraktest mõtlemisest. Ta paistab olevat seisukohal, et selleks, et taju sisu mõtestamise tulemused saaks pretendeerida üldkehtivale põhjendatusele, peab diskursus, mida niisuguses mõtestuses kasutatakse, olema geneetiliselt seotud selle sisu endaga. Veendumustunne, nagu ka selle üks vorme evidentsus, mis on omane loogilistele vormidele, mida selline mõtestamine kasutab ja mis selle kaudu kandub edasi tolle mõtestuse tulemustele, tuleneb tema käsituse kohaselt vahetu teadvustuse kindlusest. (Vt. GS, XIX, 391.) Ühtlasi rõhutab ta pidevalt ohtu, et tunnetuse üle võivad hakata domineerima abstraksioonid, mis pole taju sisuga geneetiliselt seotud, mistõttu minetab tunnetus seose reaalsusega või esitab seda oluliselt moonutatuna.

Nagu eespool juba osutatud, on neile 1890-ndate aastate töödele iseloomulik, et võrreldes varasema „Breslau-käsikirjaga” mängib siin suuremat rolli mõiste elu, mida ta iseloomustab nüüd mitte niivõrd teadvusfaktide totaalsuse, kui indiviidi vastasmõjuna ümbritseva maailmaga, mis leiab aset varieeruvates looduslikes ja ajaloolis-kultuurilistes tingimustes. Nii postuleerib ta ettekandes „Kogemine ja mõtlemine”, et elementaarsete loogiliste operatsioonide ringile on omakorda aluseks „elu ise, elusus, mille taha tagasi minna ei saa.” (GS, V, 83.) Elu „sisaldab seoseid, mida siis eksplitseerib igasugune kogemine ja mõtlemine.” (Samas.) Siitpeale hakkab Dilthey oma tunnetusteoreetilistes teostes käsitama eluseost selle, nagu ütleb Renate Knüppel, „päristise evidentsipinnana, millelt mõtlemine lähtub.” (Knüppel 1991: 57.) Dilthey rõhutab, et siin on tegemist otsustava punktiga, millest sõltub see, kas ja kuivõrd on võimalik tunnetusteoreetiliselt põhjendatav objektiivne tunnetus. „Vaid niivõrd, kui elus ja kogemises sisaldub seos, mis tuleb esile kogu mõtlemise vormides, printsiipides

ja kategooriates, vaid niivõrd, kui seda saab elus ja kogemises analüütiliselt osutada, on olemas tegelikkuse tunnetus.” (GS, V, 83.)

Nii teeb Dilthey järelduse, et „logism” tuleb fundeerida tegelikkusel ja vahetult teadmisel, mis meil on sellest olemas *Innewerden*’i ehk elamuse kaudu. Ta postuleerib viimasest väljakasvavas tajus „elementaarsete loogiliste operatsioonide” kui „vaikiva mõtlemise” sfääri, mis pidi olema „logismi” aluseks tegelikkuses endas. Ta rõhutab ühelt poolt nimetatud loogiliste operatsioonide puhtalt formaalset iseloomu, mistõttu nad ei lisa omaltpoolt kogemusele midagi ega muuda seda. (Vt. GS, XIX, 391.) Osutatud asjaolu on oluline selleks, et teadmine võiks lõppkokkuvõttes olla rajatud ehedalt antud faktilisusele endale. Teisalt on aga elementaarsed loogilised operatsioonid „logismi” alusena tema arusaama kohaselt ühtlasi ka viimase ning selle kaudu kogu teadmise võimalikkuse tingimuseks.

Sellega säilitab Dilthey ühelt poolt teatud minimaalkujul Kanti transtsendentaalse küsimuseasetus. Lisaks teadvuse ühtsusele käsitleb ta tunnetuse võimalikkuse tingimusena ka teadvustuse aktiivsust, mis avaldub elementaarsetes loogilistes operatsioonides<sup>169</sup>. Teiselt poolt loodab ta viimati osutatud tingimust eeldades vältida tunnetuse mateeria ja vormi dualismi, mida ta Kanti ja kantiaanidele ette heidab. Ta väidab, et Kanti käsitles moodustavad teadusliku teadmise aluspõhja kaemusmitmekesisusest lahutatud tunnetusvormid – aprioorsed arukategooriad. See on Dilthey jaoks mõistagi näide väärist „intellektualismist”, millele ta vastu seisab. Tema käsituse kohaselt kujutavad kategooriad endast abstraksioone kogemusest – nemad pärinevad kogemusest, mitte kogemus neist, nagu oli eeldanud Kant.

Nii suunabki Dilthey peamise tähelepanu „logismi” ja kategooriate geneesile, millega Kanti transtsendentaalne analüüs muidugi ei tegelenud. Soovides selles suunas arendatavate psühholoogiliste uurimuste tulemustega tõrjuda Kanti positsiooni paistab Dilthey mitte eristavat kahte küsimust, mida Kanti järgi tuli lahendada kui sisuliselt erinevaid – transtsendentaalset kehtivuseküsimust ja psühholoogilist fakti-küsimust erinevate mõtlemisvormide geneesi kohta<sup>170</sup>. (Vt. Ineichen 1975: 158, 160–161.)

---

<sup>169</sup> Rudolf Makkreel märgib, et vahetu teadvustus, millest Dilthey tuletab mõtlemise logismi ning sellele omase evidentsuse, omab tema käsituses teatud kvaasi-transtsendentaalseid jooni. (Vt. Makkreel 1992: 436.)

<sup>170</sup> Arutluste puhul, milles Dilthey kõneleb „logismi” põhjendamist, kerkibki üha küsimus, kas tegemist on üksnes mõtisklustega loogiliste vormide ja seaduste geneesi üle või on ta arvamisel, et seda protsessi psühholoogiliselt rekonstrueerides on võimalik tõestada ka „logismi” kehtivust. Tema mõtteavaldused antud teemal on mitmetimõistetavad, kuid Renate Knüppel jõuab seda probleemi uurides siiski järeldusele, et Dilthey käsitleb formaalse loogika kehtivuse küsimust siiski iseseisvana selle distsipliini geneesist. (Vt. Knüppel 1991:96–97.) Knüppel osutab, et „logismi” niisuguse psühholoogilise uurimuse abil, millest kirjutab Dilthey oma 1890-ndate aastate teostes, on „võimalik üksnes selle geneetilist vundamenti avastada, mis ei saa aga tagada logismi kindlust, vaid üksnes aidata kujundada paremat arusaamist mõtteprotsessist.” (Knüppel 1991:84.) Dilthey kaasaegsed Gottlob Frege ja Edmund Husserl näitasid toetudes argumentidele, mida aktsepteeritakse üldiselt kuni tänase päevani, et formaalse loogika kehtivust ei saa rajada mõtteprotsesside psühho-

### 2.3.2.2.1. Reaalsed kategooriad kui objektiivse tunnetuse võimalikkuse tingimused

Kui teadusliku uurimistöö käigus antakse tajutule diskursiivne vorm, siis tuleb teaduslikul uurimisel selles protsessis toetuda peale loogikaseaduste ka veel mõtlemise kategooriatele. Kui tajutule rakendada ebaadekvaatseid kategooriaid, toob see endaga kaasa selle, et kogemuse objektist kujunevad ekslikud ettekujutused. Et hinnata, kas üks või teine kategooria on teatud tajuderühma mõtestamiseks adekvaatselt rakendatav, tuleb Dilthey veendumuse kohaselt samuti tunda vastava kategooria päritolu. Kategooriate geneesi tõeliseks lähtepunktiks saab tema seisukohalt mõistagi olla üksnes teadvuse faktide koguseos ehk elu – asjaolu, mida traditsiooniline filosoofia ei olnud tema hinnangul endale teadvustanud.

Dilthey väidab, et see on nii iseäranis nende kategooriate puhul, mis olid kujundatud selleks, et analüüsida välismaailma ülesehitust. Välises tajus antud faktide tunnetustingimused on mõjutanud ka nende kategooriate iseloomu, mis on välja kujunenud välise kogemuse arenemise käigus. Ta osutab näiteks eksistustele psühholoogias ja filosoofias, mis tulenesid sellest, et substantsi kategooriat, mis oli kujundatud välismaailma tunnetamise otstarbeks, rakendati tagasi teadvuse faktide seletamiseks. (Vt. GS, I, 7–8.)

Dilthey peab niisiis filosoofia ülesandeks selgitada välja meie kategooriate tegelik päritolu ja koos sellega nende legitiimse rakenduse tingimused. Viimast on tema arvates nimelt võimalik tuvastada alles siis, kui omatakse adekvaatset ettekujutust kategooriate geneesist. See avanuks ühelt poolt võimaluse näidata, kus ja kuidas on traditsiooniline filosoofia ja psühholoogia sattunud eksiradadele. Ja teiselt poolt kujundatuks see aluse uurimismetodoloogiale, mis oleks adekvaatne nii teadvuse faktide loomusele kui ka nende mitmekesisusele.

Antud teema käsitlemisel on Dilthey lähtekohaks 1880-ndate aastate teisest poolest arendatud tees, et mõtlemine on elu üks funktsioon teiste seas. Selle õpetuse töötab ta kõige ulatuslikumalt läbi käsikirjas „Elu ja tunnetus. Ühe tunnetusteoreetilise loogika ja kategooriateõpetuse visand” (1892–1893). Oma 1890. aasta „Realiteedi-artiklis” arendatud mõttekäiku jätkates asub ta seisukohale: „Kõik välismaailma tekkimise protsessi vahendamised mõtlemise kaudu mitte ei seosta seostamatuid, diskreetseid meeleseisundeid, vaid nad üksnes valgustavad erinevusi, sarnasusi, astmestusi, mille teadvustus võimaldab elul üht seost välja kujundada.” (GS, XIX, 350.) See tähendab seda, et elus endas esineb protsesside seos, „mis on mõtlemisest sõltumatu ja mis vajab mõtlemist vaid selleks, et tegevusse astuda.” (Samas.) Too protsesside seos, mis mõtlemise kaasabil tegevusse astub, kuid pole mõtlemise poolt konstitueeritud, on „elu struktuurseos”. Nagu öeldud, on Dilthey jaoks alusveendumuseks, et ini-

---

loogilistele iseärasustele. Seega ei saa ka sellega, kui mõttevormide genees viia tagasi tajummanentsetele „loogilistele operatsioonidele”, kuidagi põhjendada teadusliku kogemuse objektiivsust, kui viimast mõistetakse nii, et kogemustunnetus, mis sellisele staatusele pretendeerib, peab kujutama endast kogetavat reaalsust tõeselt representeerivat ja üldkehtivalt põhjendatud tunnetust.

mene on sellesse struktuurses seosesse haaratud mitte üksnes oma intellektuaalse, vaid ka emotsionaalse ja tahtelise küljega, mis kujutavad endast antud seose olemuslikke komponente. Alates umbkaudu 1890. aastast rõhutab ta aga lisaks veel seda, et eluseos kätkeb olulise komponendina ka bioloogilist külge. Seetõttu peab ta ekslikeks nii metafüüsika püüdlust taandada seda seost pelgalt loogilisele seosele, kui ka empiristlik-positivistlik taotlust taandada see väliste tajude seosele.

Dilthey on veendunud, et elu struktuurseos on aluseks kõigile tunnetusprotsessidele, alates juba sellest, kuidas meis üldse tekib ettekujutus millestki kui asjast. „See struktuur on sisemine seos; tema keskmeks on tungide kimp, mis inimest kõigepealt iseloomustab; sellest tungidekimbust on tingitud välismõjutuste vastuvõtmine ja kujundamine keskkonna asi-ettekujutusteks; nende töötlemine tunnetuses; reaktsioon välistele mõjutustele on kompleksne protsess ülimalt komplitseeritud, vahendite ja eesmärkidega seotud, ajas vältavatest liigutustest. /--/ Selle elukella vedru on meile seega vahetult antud subjekti vahetus teadvustuses (*Innewerden*'is), seda saab üksnes kirjeldada, ei saa aga abstraktse mõtlemise kaudu tunnetada.” (GS, XIX, 353.) Mõtlemise funktsioon selles komplekses seoste süsteemis seisneb tema järgi selles, et võimendada ja selgitada eluühiku eluseose ajas üha komplitseeritumaks muutuva liigenduse teadvustamist: „Nii on primaarne otsustamine või mõtlemine eelkõige eluseisundi selgitus, teadvustatuse tugevnemine eluseisundi üle.” (GS, XIX, 355.)

Vahenditena, mille abil mõtlemine oma eespool kirjeldatud funktsiooni täidab, tõstabki Dilthey esile kategooriaid. Antud kontekstis lähtub ta tavapärasest arusaamast, mis käsitab kategooriaid mõistetena, mis väljendavad või toovad esile seoseid. Seetõttu ei saa üht mõistet pidada kategooriaiks, kui see väljendab vaid mõnd eraldivõetud omadust – see võib selleks saada alles siis, kui toob esile seose ühe omaduste tüübi ja kindla asjade tüübi vahel. Kategooriate rolliks on Dilthey silmis aidata meil jõuda teadlikkusele elus esinevate seoste ja suhete liigendusest ehk artikulatsioonist. Ilma kategooriateta ei ole tunnetusel võimalik tabada tajutud mitmekesisuses tegelikkust ega asjade vahelistes seostes seaduspärasusi.

Varasemast traditsioonist tuntud Aristotelese ja Kanti kategooriaõpetuste puudujääki näeb ta selles, et nemad püüdsid kategooriaid tuletada üksnes mõtetegevusest ja intellektist. Ise soovib ta luua kategooriateõpetust, mis toetuks tema poolt arendatud arusaamadele elu struktuurist ning elu ja mõtlemise vahekorra ning mida võiks seetõttu nimetada elufilosoofiliseks. Oma kategooriatekäsitluse vastandab ta mitte üksnes Aristotelesele ja Kantile, vaid ka kaasaegsele positivismile ja loodusteaduslikule materialismile, mis soovisid kategooriaid tuletada üksnes välisest kogemusest.

Kategooriad, mis võiksid olla elutunnetuse vahenditeks, tuleb Dilthey arusaama kohaselt tuletada sisemisest kogemusest või täpsemalt sisemise ja välise kogemuse koostoimimisest. (Vt. GS, XIX, 367.) Ta on seisukohal, et seejuures tuleks lähtuda eeldusest, et tunnetussubjekt kui eluühik ja tunnetusobjekt on mitte üksnes korrelatiivsed, vaid ka struktuurilt analoogilised antused. Sellisel juhul saame me objekti struktuuri avastada analüüsides seda kogemust, mis meil

on enda vastasmõjust objektiga. „Ärrituste mitmekesisus ja muutused selles on tolele välisuseks (*Aussen*), mida omandatakse vastupanutundest lähtudes kui tahte või jõu tervikut. Ning see protsess toimub ühest huvipunktist lähtudes, millest kujundab end asja isesus (*Selbstheit*) koos selle omadustega.” (GS, XIX, 359.) Dilthey on niisiis arvamisel, et ettekujutused meid ümbritsevatest asjadest kujunevad analoogiliselt selle viisiga, kuidas meis kujuneb mõistmine teistest isikutest. Ta ei ole nõus väitega, nagu oleks sellise selgituse näol tegemist pelgalt sellega, et sisemisi kogemusi kantakse üle välismaailmale. (Vt. GS, XIX, 359–360.)

Dilthey eristab tuletamise laadi järgi kahte liiki kategooriaid – formaalseid ja reaalseid ehk elukategooriaid.

Esimeste hulgas käsitleb ta näiteks niisugused tema sõnul puhtale mõtlemisele põhinevad kategooriaid nagu identiteet, erinevus, määr. Need on Dilthey järgi puhtalt formaalsed abstraktsioonid, mis on tuletatud taju struktuuri kätke- tud elementaarsetest loogilistest operatsioonidest. Oma abstraktsuse tõttu on nad muutumatud ja selgesti defineeritavad. Nende abil on võimalik korrastada meid ümbritsevat faktide mitmekesisust. „Nad märgivad suhteid, mis läbivad kogu tegelikkust. See vahekord leiab aset mõtlemises. Pole ju väljaspool meid võrd- sust, vaid on üksnes kaks fakti, mille suhtes mõtlemine võtab ette operatsiooni, mis nende loomust valgustab.” (GS, XIX, 361.) Formaalse kategooriate tun- nuseks on „nende täielik lõpunimõistetavus (*Durchsichtigkeit*) ja ühetähendus- likkus.” (Samas; vrdl. GS, V, 149; vt. Ineichen 1975: 155–156.)

“Reaalsed kategooriad” on Dilthey sõnul aga mõisted, mis põhinevad mitte üksnes mõistusele, vaid elu ajalooliselt muutlikule struktuursele endale. (Vt. Ineichen 1975: 156–158.) Tema arusaamise kohaselt märgivad need mitte suh- teid tegelikkuses, nagu formaalsed kategooriad, vaid on ise eelkõige eluseosed ja alles seejärel mõisted. Elu enda põhimõtteline lõpuni-selgitamatus toob aga endaga kaasa selle, et me oleme vahetus teadvustuses (*Innewerden*) reaalse kategooriate sisus küll kindlad ja sellest teadlikud, kuid pelgale mõtlemisele on nende sisu „põhjani-uurimatu”. „Ja mitte miski ei näita selles seoses paremini elu loomust kui see, kuidas need kategooriad üksteiseks üle lähevad, meile pal- judes varjundites teadvustuvad, ilma et ükski piiritlus omaks absoluutset õigust. Reaalse kategooriate arv on seetõttu määratlematu. Pole võimalik leida mingit valemit, mis mõne reaalse kategooria ühetähenduslikult määratleks, kuna elu- seose põhjani-uurimatus mõistelise mõtlemise jaoks kordub igas kategoorias.” (GS, XIX, 361 jj.) Selles suunas arendab ta oma kategooriateõpetust edasi ka oma hilistes töödes, kus ta rõhutab, et reaalsed ehk elukategooriad ei ole mitte elule lisanduvad vormimise liigid, vaid väljendavad „elu enda struktuurseid vorme selle ajalises kulgemises.” (GS, VII, 203.)

Kõne all olevas käsikirjas tõstab Dilthey esile kolm reaalse kategooriate pesakonda, millest igaüks moodustub ühe keskse kategooria ümber. Selliseid keskseid kategooriaid nimetab ta 1) isesuseks (*Selbigkeit*), 2) toimimiseks ja talumiseks (*Wirken und Leiden*) ja 3) essentsiaalsuseks. Isesuse kategooriaga on seotud veel sellised kategooriad nagu tervik, ühtsus, substantis. Toimimise ja talumise kategooriatega kategooria kausaalsus. Essentsiaalsuse kategooriaga

kategooriad olemus, eesmärk, väärtus, tähendus, mõtte-tervik (*Sinn*). Kõik need kategooriad pärinevad Dilthey järgi algselt sisemisest kogemusest ning neid avastatakse samas ka objektis.

“Isesuse” kategooria sisu avades väidab Dilthey, et see tähistab seda vahetut, algset tõsikindlust, et „eluühik” jääb aegade ja kogemuste vaheldumises oma eneseteadvuse tuumas alati sellekssamaks, kuigi ta muus osas elab läbi mitmekesiseid muutusi. Alles isesuse-kogemus võimaldab seda, et inimene tunneb end olevusena, kes suudab mõistlikult mõtelda ja tegutseda. Kuna ta rakendab seda kategooriat ka teistele isikutele ja esemelisele maailmale, siis mõtleb ta asju ja isikuid kui nähtusi, mis on varustatud sisemise ühtsusega, mis tagab neile „elava isesuse”. (Vt. GS, XIX, 368.)

Ka toimimise ja talumise kategooriaid arendab ta kõigepealt kui eluühiku kogemisviise – inimene kogeb pidevalt seda, et „mis mõju avaldab, see kogeb ka tagasimõju”. (GS, XIX, 369.) Selle toimimise ja talumise elavuse omistab ta ka asjale, mis tema tahtele vastupanu avaldab, nii et ta kogeb seda kui „tahtevormilist elavust (*Lebendigkeit*)”. (Samas.)

Kolmas kategooriate rühm areneb Dilthey järgi välja sellest, et oma olemasolu elamuste külluses kogeb inimene mõnd elamust enda elu jaoks määravana. Seda inimese elu keset moodustavat elamust käsitab ta kui olemuslikku. Ning sellele kogemusele toetub inimene siis, kui tõstab midagi elus esile kui tähenduslikku. Nii juhib essentsiaalsuse kategooria tähenduse kategooria juurde, mis ei väljenda enam mitte üksnes üht eluseose osa, vaid selle terviklikku põhistruktuuri – eluseos on iseendasse tsentreeritud, eesmärgipärane ühtsus. Tähenduse kategooria on Dilthey järgi ainuke, mis võimaldab avada eluseose teleoloogilist struktuuri. Seda mitte üksnes enesemõistmises, vaid ka teiste isikute ning asjade puhul, mida me samuti käsitame iseendasse tsentreeritud tervikuteks, mis liigenduvad osa-struktuurideks.

Dilthey käsitluse kohaselt kujutavad traditsioonilise metafüüsika kesksed mõisted substantis, kausaalsus ja olemus endast intellektuaalseid abstraktsioone sisemise kogemuse elust. Nende abstraktsioonide abil on metafüüsiline mõtlamine püüdnud elutegelikkust transsendeerida ja muuta seda ratsionaalselt konstrueeritavaks. Kuid elu lõpunitunnetamatuse tõttu ei ole kunagi võimalik jõuda selleni, et elu oleks oma algelementideks lahti võetud ja nende abil mõttes järelekonstrueeritud. Dilthey on veendunud, et lõplikule subjektile pole niisugune ülesanne jõukohane. Just seda on aga oma kategooriatega püüdnud saavutada metafüüsika.

Substantsi ja kausaalsuse kategooriad, mis mängisid kesket rolli õhtumaises metafüüsikas, ei ole tema hinnangul vaimuteadustes vahetult rakendatavad. Juba Breslau-käsitluse rõhutab ta, et substantsi mõiste algläte on sisemises kogemuses – me kogeme oma mina kui midagi ühtset mitmekesistes psüühilistes aktides. Selle alusel saab kujundada abstraktse mõiste millestki, mis jääb vaatamata oma omaduste vaheldumisele püsivaks. Niisugust abstraktset mõistet rakendati aga seejärel maailmale, meid ümbritsevatele asjadele, lõpuks aatomile. „Käsitledes väliseid fakte või asju ruumis kui niisuguseid ühtsusi, kujuneb muljete kogum, mida me võtame kokku kui materiaalsel fakti; üks konstantne ja pea-

aegu jämedakoeline alus, millest eristuvad vahelduvad afektsioonid; see alus on lähtepunktiks substantsi mõiste väljakujundusele, mida on arendanud metafüüsika oma erinevates modifikatsioonides. Seda mõistet ei saa niisiis rakendada tagasi inimhinge.” (GS, XIX, 173.) Dilthey on aga veendunud, et just see oli aset leidnud metafüüsika ajaloo ning toonud endaga kaasa komplikatsioone eneseteadvuse käsitlemisel. Ta on seisukohal, et niisugune abstraktne mõiste ei leia kogemuses kinnitust. Substantsi mõistele olevat selle rakendamisest materiaalsele maailmale külge jäänud tähendus-konnotatsioonid, mis on otseses vastuolus sisemise reaalsuse voolavuse ja elususega. Kuid just välismaailma sellise konstantsuse ja jämedakoelisusega kaldus tavaettekujutus loodustunnetuse edukäigu mõjul samastama reaalsuse objektiivsust.

Käsikirjas „Elu ja tunnetus” peab ta vaimuteadustele spetsiifiliseks just kolmanda kategooriate-pesakonna mõisteid. Viimaste kaudu käsitletuna ilmneb eluseos mitte niivõrd, nagu kahe esimese kategooriate pesakonna puhul, oma koherentsuse ja isesuse või toimise ja talumise aspektist, vaid eelkõige kui ühe keskpunkti kaudu struktureeritud ühtsus. Seda mõtteliini jätkates iseloomustab Dilthey oma hilisemates töödes eluseoseid iseendas tsentreeritud ajalooliste toimeseostena, mida me mõistme tänu sellele, et analoogiliselt mõistame me vahetus kogemuses ka iseenda elukäiku koos sellega, mis selles on olemuslik, tähenduslik ja väärtuslik.

Õpetus elutegelikkusest endast väljakasvavatest elukategooriatest kujutab Dilthey silmis endast olulist komponenti tema programmis põhjendada tunnetusteoreetiliselt objektiivse teadusliku, eelkõige aga vaimuteadusliku tunnetuse võimalikkust. Ta paistab olevat asunud seisukohal, et kui teaduslikus tunnetuses rakendatud kategooriad on reaalsed kategooriad, s.t. kasvavad välja elust endast, siis on nende rakendamise tulemused elureaalsusega kooskõlas ja võimaldavad selles mõttes objektiivset tunnetust, et viimane on võimeline ehedalt ja tõetruult representeerima elutegelikkusesse kätketud reaalsus-sisu. Seetõttu pidi üksikute kategooriate geneesi esitus, millel tuli alati põhineda eluseose õpetusele, andma tema silmis „mitte ainult kategooriate seletuse, vaid ka kogu õpetuse tõestuse”. (Vt. GS, XIX, 371.) Kuid sellega taandus vastavate kategooriate „põhjendamine” nende psühhogeneetilisele tuletamisele. Viimane ei saa aga mõistagi tagada seda, et niisugustele kategooriatele toetudes väljatöötatud teadmine oleks ka tõene. (Vt. Lessing 1984: 255–257.)

### 2.3.2.3. Kogemus ja teadusliku tunnetuse objektiivsus

Dilthey on niisiis seisukohal, et teaduslikkusele saab pretendeerida üksnes selline teadmine, mis toetub kogemusele. Nagu öeldud, on tema teadusfilosoofia oma lähtekohalt kantiaanlik, s.t. tegeleb esmajärjekorras mitte teadusliku tunnetuse loogika ja metodoloogiaga, millele oli keskendunud John Stuart Milli teadusekäsitus, vaid püüab eelkõige kindlaks teha teadusliku kogemuse võimalikkuse tingimusi.

Kant oli oma transtsendentaalses analüüsis eeldanud, et kogemuse objektiivsus põhineb sellele erilisele viisile, kuidas transtsendentaalne subjekt konstruee-



rib seoseid, mis konstitueerivad vastavat kogemust. Ta rõhutab seejuures, et need seosed kujutavad endast üksnes kogemuse aprioorse ja invariantset vormi. Selleks, et aprioorse subjektiivsuse üldkehtivad vormid saaksid konstitueerida üldkehtiva teadmise, peab nende jaoks leiduma objekt, mille saavad tema veendumuse kohaselt anda üksnes meeletajud.

Erinevalt Kantist peab Dilthey tunnetusprotsessi ainsateks aprioorseteks eeldusteks inimloomuse samalaadsust, mis seisneb teadvuse ühtsuses ja selle sünteesivas aktiivsuses tänu millele on subjektile võimalik konstrueerida elamuste ja tajude mitmekesisusest ühtne ettekujutus maailmast. Eespool olen juba käsitlenud seda, et subjekti ennast ning kategooriaid, mille abil niisugune konstrueerimistöö toimub, pidas Dilthey mitte aprioorseks antuseks, vaid faktoriteks, mis on kaasatud elustruktuuri ajaloolisesse arenguprotsessi.

Küll on ta nõus Kanti postulaadiga, et tajud on igasuguse tunnetuse eeltingimuseks, kuna üksnes need saavad anda meie teadmisele sisu. Oma varasema loomeperioodi töodes, milles ta käsitleb probleemi, millisele tunnetusteoreetilisele aluspõhjale tuleks vaimuteadused fundeerida, lähtub Dilthey seejuures, nagu öeldud, eeldusest, et meie tajud liigituvad oma tunnetusteoreetiliselt väärtuselt kaheks erinevaks taju liigiks – välisteks tajudeks ja sisemisteks tajudeks – ning et vastavalt liigitub ka neist lähtuv kogemus kaheks epistemoloogiliselt staatusest erinevaks kogemuse liigiks – väliseks kogemuseks ja sisemiseks kogemuseks. Ning seda erinevust kahe taju- ja kogemusliigi vahel näeb ta teisiti kui Kant.

Oma arutluses tunnetuse objektiivsuse üle, mis varasemal loomeperioodil on valdavalt implitseetne, sai ta eespool kõne all olnu põhjal lähtuda sellest, et tunnetuse objektiivsus kui kooskõla reaalsuse endaga ei saa meie jaoks tähendada kooskõla teadvus-välise reaalsusega, vaid peab tähendama kooskõla teadvuse faktidega. Ja selline kooskõla on mõistagi sisemise taju puhul võimalik mitte vähem kui välise taju puhul. Kui niisugust kooskõla nimetada tunnetuse objektiivsuseks, siis sai see olla omane ka tunnetusele, mis toetub sisemisele tajule. Kuid nagu juba korduvalt osutatud ei kasutanud ta kuni oma hilise loominguni enamasti sõna objektiivsus selleks, et antud tunnetuse kõne all olevale omadusele osutada.

### **2.3.2.3.1. Välise kogemuse ja loodusteaduste objektiivsus**

Nagu Kant, nii on ka Dilthey veendunud, et looduse teaduslik tunnetamine saab toimuda üksnes välise kogemuse kaudu. Seega on tema jaoks välistatud võimalus, millele oli pretendeerinud traditsiooniline metafüüsika, nimelt et loodustlikku maailma võiks tunnetada puhtalt ratsionaalselt. Samuti pidas ta kriitilise tunnetusteooria seisukohalt täiesti õigustamatuks projitseerida sisemise kogemuse tulemusi loodustliku maailma sisemusse, millele Dilthey hinnangul põhines tema kaasaja idealistlik metafüüsika. Niisiis lähtub ta arusaamast, et mõistmaks loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse spetsiifikat, tuleb analüüsida lähemalt välise kogemuse loomust ja selle eripära sisemise kogemusega võrreldes.

Kõige üksikasjalikumalt esitab Dilthey oma vaateid kogemuse loomusele ja selle erinevatele liikidele käsikirjas „Võrdlevast psühholoogiast”, mis valmis 1895. aastal. Ta selgitab selles, et väline kogemus on „üldmõiste protsessidele, milles üks või enam tajusid seostatakse diskursiivse mõtlemise kaudu nii, et neid tajusid mõistetakse seeläbi paremini ja välismaailma tunnetus avardub.” (GS, V, 243; vrld. GS, XIX, 80.) Selle kogemuseliigi iseloomu määrab otsustavalt asjaolu, et tajudeks, mida siin seostatakse, on just nimelt välised tajud. „Väline ehk meeleline taju on protsess, mille käigus meeltes esinevad muljed ühendatakse minast erinevaks tervikuks.” (GS, V, 243; vrld. GS, XIX, 80.) Seda tervikut tähistab ta, nagu öeldud, terminiga objekt. „Objekti mõiste tuleneb sellest, et meelemuljed seostuvad minast erinevaga ja ühinevad tervikuks, mis vastandub minale kui sellest sõltumatu.” (GS, V, 248.) Ta osutab ka sellele, et kuna me tajume neid objekte meie mina juurde mittekuuluvaina, siis tajume me neid ka kui iseendast väärtus-neutraalseid, ning asub seisukohale, et välise taju objektid saavad väärtuse omandada vaid siis, kui neid suhestatakse meie mina struktuurseosega.

Eespool sai juba esile toodud, et Dilthey veendumuse kohaselt on reaalsusel, mis on meie antud välise taju kaudu, mitmed tunnetusteoreetilised seisukohast olulised ontoloogilised karakteristikud<sup>171</sup>. Tunnetusteoreetiline järeldus, mis Dilthey veendumuse kohaselt välise reaalsuse osutatud eripärast tuleneb, seisneb selles, et nendes tingimustes saab kogemus realiseeruda üksnes selle kaudu, et diskursiivne mõtlemine täiendab seda, mis tajus on antud, sellega, mida seal antud ei ole – nimelt seosega nähtumuste vahel. Viimane saab olla üksnes intellekti poolt konstrueeritud seos, erilaadiliste ja võrreldamatute meelteandmete hüpoteetiline ühendus, mida pole võimalik tajudele toetudes otseselt verifitseerida. Hüpoteetilisus tähendab antud juhul mitte seda, et mõnele väitele puudub kinnitus aktuaalses kogemuses, vaid seda, et niisugune väide on tajutunnetuse abil põhimõtteliselt verifitseerimatu. (Vt. GS, V, 140.)

Juba oma peateoses osutab Dilthey ka sellele, et individuaalse subjekti väline taju sõltub alati tema ruumilis-ajalisest suhtest taju objekti ning konkreetsetest kogemustingimustest. Sellised kogemustingimused, nagu ka tunnetaja enda hingeelu on ajalooliselt muutuvad. Siit teeb Dilthey järelduse, et juba nende muutuste tõttu peavad muutuma ka hüpoteesid välise tegelikkuse kohta, mida kujundatakse nendest muutuvatest kogemustingimustest lähtudes. Kogemus, mis toetub pelgalt sellise tajumise tulemustele, ei saavat omada absoluutselt kehtivat põhjendust. „Inimteadvuse ühtsusele põhineb see, et kogemused, mida see kätkeb, on tingitud sellest seosest, milles need kogemused esinevad. Siit tuleneb relatiivsuse üldine seadus, millele alluvad meie kogemused välise tegelikkuse kohta.” (GS, I, 386; vrld. GS, XX, 155, 184.)

Teaduslik tunnetus püüdleb niisugust relatiivsust trotsides mõistagi selle poole, et saavutada tunnetuse üldkehtiv põhjendatus – selles nähakse loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse üht olulist komponenti. Dilthey peab tunnetusteoreetilise refleksiooni üheks ülesandeks selgitada, milles täpsemalt seisneb

---

<sup>171</sup> Vt. eespool paragrahv 2.3.1.4.

loodusteadusliku tunnetuse niisugune objektiivsus ja kus on selle piirid. Too refleksioon oli viinud tema silmis veenvale järeldusele, et objektiivsus ei saa loodusteadusliku tunnetuse puhul seisneda selles, et tunnetuse osutatud relatiivsus täielikult ületatakse, nagu võib loodusteaduste suure edu mõjul paista neile, kes ei ole selgusele jõudnud tingimustes, millest antud tunnetuse võimalikkus sõltub. Tema arusaamise kohaselt on see välistatud sellega, et inimkogemus on oma loomult lõplik. Loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse all paistab tegelikult saavat silmas pidada üksnes seda, et tolle teadmisega representeeritakse üldkehtivalt põhjendataval viisil üldiseid ja paratamatuid relatsioone ühelt poolt tajutud objektide vahel ja teiselt poolt nende objektide ning tunnetussubjektide vahel. „Relatiivsus, milles antu esineb välismaailmas, esitatakse teaduslikus analüüsis nii, et teadvustakse neid relatsioone, mis tingivad tajus antut.” (GS, I, 393.) Dilthey jõuab oma tunnetusteoreetilises refleksioonis niisiis järeldusele, et tunnetuse üldkehtivus kui loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse keskne komponent seisneb selles, et tunnetuses tuuakse esile selline relatsioonide võrgustik välismaailma nähtuste vahel, mis – sõltumatuna individuaalsete subjektide kogemustingimuste eripäradest – jääb invariantseks ja mida kirjeldavad väited oleksid põhjendatavad kui üldiselt ja paratamatult kehtivad.

Tema käsituse kohaselt on loodusteaduslikule tunnetusele niisiis iseloomulik abstraktsete seoste konstrueerimine, mis võimaldaksid sünteesida tajudest, mille karakteristikud varieeruvad erinevates relatsioonides, objekti ühtsuse. Antud tunnetuseliigi areng on tema silmis seisnenud selles, et on leiutatud üha uusi konstruktsiooni ja sünteesi mooduseid, mis on lubanud hõlmata üha avaramaid faktide välju ühtsesse invariantsete relatsioonide süsteemi. Loodusteaduslik tunnetuse ajaloolisele arengule iseloomulikuna tõstab Dilthey esile seda, et selle käigus on püütud kõigepealt liigendada tajutavad loodusnähtused lahti piiratud hulgaks ühetähenduslikult määratletud elementideks, et seejärel konstrueerida nende vahel selliseid seoseid, millele toetudes saab loodusnähtusi seletada. Seejärel püütakse neid seletusi kontrollida vaatlusandmetele toetudes. (Vt. GS, I, 28–29; vrdl. GS, V, 139.)

Dilthey on arvamusel, et niisugune elementideks liigendamine ja seostamine, mis leiab loodusteaduslikus tunnetuses aset, kui väliseid tajusid töödeldakse väliseks kogemuseks, toetub algtasandil elementaarsetele loogilistele operatsioonidele, mis sisalduvad tajus. Neist on välja arenenud mõtlemise formaalsete kategooriate süsteem. Sellele alusele toetudes on loodusteadusliku tunnetuse ajaloolise arengu käigus kujundatud välja sisulised kategooriad, mille abil on püütud konstrueerida hüpoteese nii looduse algelementide kui ka seaduspäraste ja süstemaatiliste seoste kohta nende vahel. Ta tõstab ajalooliselt kõige olulisemate selliste kategooriatena esile substantsi kategooriat metafüüsikas, kaasaajal aga eelkõige kausaalsuse mõistet loodusteaduses. Viimane on täpsustunud kausaalsusseaduseks kui loodustunnetuse juhtivaks printsiibiks, mille kohaselt põhjus ja tagajärg on teineteisega nii kvalitatiivselt kui ka kvantitatiivselt ekvivalentsed. Nii võib ta ka väita, et loodusteaduslik tunnetus ongi seisnenud „ühe nähtumuste valdkonna allutamises kausaalseosele, mis toimus piiratud hulga ühetähenduslikult määratletud elementide (s.t. selle seose koostisosade) vahen-

dusel.” (GS, V, 139; vt. ka GS, V, 170.) Kaheks ülimaks konstruktsiooniks, milleni tunnetuse areng kaasaegses loodusteaduses oli jõudnud, pidas Dilthey aatomi ja seaduse mõisteid. (Vt. GS, I, 371.) Kuid samas tuli tunnistada, et loodusobjektide liitsuse tõttu ei saa analüüs siin tegelikult kunagi küündida viimsete, edasi-analüüsimatute algelementideni. (Vt. GS, V, 169.) Kui see mõnele loodusteadlasele vahel nii on paistnud, siis on tegemist enesepettusega, mis on tulenenud sellest, et tal on uurimistulemuste hindamisel jäänud puudu kriitilisest refleksioonist.

Asjaolu, et algelemendid ning nende vahel eksisteerivaid seosed pole välises tajus otseselt ligipääsetavad, vaid kujutavad endast intellektuaalseid konstruktsioone, tähendab Dilthey osutuse kohaselt ühtlasi ka seda, et loodusteaduslik tunnetus ei seisne tavaelulise looduskogemuse pelgas meetoodilisemas ja süstemaatilisemas jätkamises, vaid eristub sellest hoopis selgepiirilisemalt kui vaimuteaduslik tunnetus ühiskonnaelu tavakogemusest.

Niisuguse tunnetusviisi suurele edule vaatamata on Dilthey veendunud, et väline taju kui tunnetusallikas on kahes suhtes piiratud.

Kõigepealt ilmneb see piiratus selles, et kõik välise kogemuse konstruktsioonid peavad tema arvates jäämagi hüpoteetilisteks, s.t. ilma lõpliku verifikatsioonita faktidel. Ta tõstab esile asjaolu, et võimatuse tõttu niisuguseid algelemendi- ja seose-konstruktsioone otseselt ja vahetult verifitseerida ollakse reaalses loodusteaduslikus uurimispraktikas pidevalt silmitsi olukorraga, kus alternatiivsed hüpoteetilised konstruktsioonid konkureerivad omavahel üldkehtiva seletuse staatusele. Seega tuleb üha otsustada, milline neist alternatiivsetest hüpoteesidest omab enam väljavaateid saavutada üldkehtiv põhjendatus. Selleks tuleb hüpoteese arendada kuni nende viimsete konsekventsideni, et oleks võimalik leida neist selline, mis on kõige paremini kooskõlas faktidega. (Vt. GS, V, 140–141.) Kuna Dilthey vaadetest konstrueeritud objektiivse tunnetuse mõiste, mida võiks tema epistemoloogilistest positsioonist lähtudes pidada õigustatuks, kätkeb endas ühe tunnusena ka teadmise üldkehtivat põhjendatust, siis võiks antud juhul kõnelda loodusteadusliku tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatavast objektiivsuse ideaalist.

Millised on siis loodusteadusliku tunnetuse väljavaated saavutada niisugust objektiivsust? Dilthey on seisukohal, et selle taotluse võimalused ja piirid tulenevad neile teadustele spetsiifilistest kogemustingimustest, seejuures eelkõige jällegi välise kogemuse objektide ontoloogilisest iseloomust.

Objektiivse tunnetuse võimalikkuse tingimused, mis on kätketud loodusobjektide ontoloogiasse, seisnevad tema hinnangul kõigepealt selles, et need on uurimusele püsivalt antud ja intersubjektiivselt ligipääsetavad. Seega saab nende juures ette võetud uurimistoiminguid korrata ja rakendada vajadusel sama tüüpi objektidele uusi uurimisvõtteid. Samuti on tänu sellele teadlaskonna erinevate liikmete uurimistulemused intersubjektiivselt kontrollitavad. Loodusteadusliku tunnetuse poolt taotletav objektiivsus on omandanud seeläbi aga kõrvaltähenduse, mille kohaselt objektiivseks kalduti pidama sellist teadmist, mis toob objektis esile konstantset, samalaadilist ja etteennustatavat. Teiseks loodusobjektide ontoloogiliseks iseärasuseks, mis oluliselt mõjutab loodusteadustes

taotletava objektiivsuse laadi, seisneb selles, et ruumilis-ajaliste nähtustena olid nad loendatavad ja mõõdetavad. Loodusteadusliku tunnetuse objektiivsus omandab seeläbi kõrvaltähenduse, mille kohaselt kalduti objektiivseks pidama teadmist, mis toob objektis esile seda, mis on täpselt mõõdetav. Kolmandaks pole uurimistoimingutes nendega nähtustega ettevõetavatele manipulatsioonidele mingeid olulisi moraalseid või poliitilisi takistusi. See avab tee eksperimentidele, mõõtmisele ja matemaatika kasutamisele. Mis on mõistagi omakorda heaks aluseks sellele, et saavutada uurimistulemuste üldkehtiv põhjendatus. (Vt. GS, V, 142, 264.)

Samas võib väita, et Dilthey on seisukohal, et loodusteadusliku tunnetuse objektidel on ka selline ontoloogiline eripära, mis piirab võimalust saavutada nende kohta üldkehtivalt põhjendatavat teadmist. Tema seisukohale asudes tuleb nentida, et kuna loodusteaduslikke konstruktsioone otseselt ja lõplikult verifitseerida pole võimalik, siis pole antud tunnetusliigis ka juhul, kui ühele teooriale hetkel puuduvad võrdväärased faktuaalselt kinnitatud alternatiivid, siiski kunagi välistatud võimalus, et sellised alternatiivid ei võiks esile kerkida tulevikus. Kuigi mõnede hüpoteeside puhul võib näida, et nad on empiirilise kinnituse kaudu saavutanud kaheldamatute teoreetiliste tõdede staatuse, jääb siin alati alles „ületamatu lõhe tõenäolisuse ülima astme, mida saavutab induktiivselt põhjendatud teooria, ja apodiktilisuse vahele, mis on omane matemaatilistele põhivahekordadele.” (GS, V, 141.) Seega tuli tal pidada loodusteadusliku tunnetuse hüpoteetilisust ületamatuks ka selles mõttes, et ühegi hüpoteesi puhul ei saa iialgi väita, et on saavutatud selle absoluutselt üldkehtiv põhjendatus. Kunagi ei saa välistada võimalust, et kerkivad esile sellised uued hüpoteesid, milles sisalduvad seletus-konstruktsioonid sunnivad loodusteadusi põhjalikult muutma kõiki seniseid teooriaid ja kogu teadmissüsteemi tervikuna. Seega viib tunnetusteoreetiline refleksioon järeldusele, et absoluutse üldkehtivuse nõue, mida kätkes endas metafüüsikale iseloomulik objektiivsuse-ideaal, jääb ka loodusteaduste jaoks lõplikult saavutamatuks. (Vt. samas.)

Teine piirang välisele tajule toetuvale tunnetusele tuleneb Dilthey järgi sellest, et kuna algelemendid ja seosed, mida välises kogemuses nähtumuste vahele konstrueeritakse, pole vahetus elamuses antud, siis saab nende konstrueerimine toetuda üksnes hingeelu kognitiivsele, „intellektuaalsele” küljele. Kuid Dilthey filosoofia teine, meetodiline alusprintsip väidab, et tegelikkus saab terviklikuna meile antud olla üksnes kogemuses, mis toetub hingeelu koguseosele, kus selle nii kognitiivsed, kui ka emotsionaalsed ja tahtelised komponendid moodustavad koostoimiva terviku. Seega jääb ta seisukohale, et välises kogemuses peab saavutatav tegelikkuse-käsitlus jääma paratamatult abstraktseks – see saab üksnes isoleerida tegelikkusest neid osa-sisusid, mis on ühismõõdulised meie võimega kujundada ettekujutusi (representatsioonid) ning meie abstraktse mõtlemise kategooriatega, mida sedalaadi tunnetuses kasutatakse. Aatomid ja seadused ongi näideteks sellistest abstraktsioonidest. Dilthey on veendunud, et kui loodusteaduslik tunnetus tunnetusteoreetiliselt läbi valgustada, siis ei saa mitte tunnistada, et aatomi-mõiste ülesanne on olla abimõiste „selleks, et ette kujutada seost ühes predikatiivsete määratluste süsteemis, mis moodustavad looduse”, kusjuures see

on „üksnes osa predikatiivsete määratluste süsteemist, mille reaalne subjekt jääb meile tundmatuks.” (GS, I, 403.) Seetõttu iseloomustab ta välistajumusi märgi-süsteemina, mille puhul ei saa eeldada seda, et see on sarnane sellele, mida see märgib. (Vt. GS, V, 208; vrdl. GS, XX, 184–185.)

Peale seda, kui on tunnetusteoreetiliselt selgitatud, millele saab õigustatult pretendeerida loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse taotlus, tuleb selgesti esile selle erinevus meta-füüsikale iseloomulikust tunnetuse realistlik-fundatsioonistlikust objektiivsuse-ideaalist. Nimelt tuleb loodusteadustel peale niisugust selgitust loobuda nii pretensioonist sellele, et nende väited loodusobjektide kohta omavad absoluutselt üldkehtivat põhjendatust, kui ka pretensioonist sellele, et nad tabavad oleva sisemist olemuslikku seost, nii nagu see eeldatavasti eksisteerib väljaspool teadvust oleva endas.

Küll võib loodusteadusliku tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatud objektiivsuse-ideaal sisaldada tunnust, et objektiivne tunnetus peab omama üldkehtivat põhjendatust, kui sellega peetakse silmas, et nii iseloomustatav hüpotees on loogiliselt vastuolu-vaba, on leidnud enam intersubjektiivset empiirilist kinnitust kui alternatiivsed hüpoteesid ning on koherentne teiste samasuguste hüpoteesidega. Kuid tunnetusteooria, mille positsioonile on asunud Dilthey, ei püüa niisugust üldkehtivust, mida võiks nimetada suhteliseks üldkehtivuseks, selgitada sellega, nagu oleks see oma üldkehtivuse eest tänu võlgu oleva kogemus-transtsendentsele olemusseosele, mida see täpselt representeerivat. Selle asemel seostatakse see võimalusega konstrueerida üldiste ja paratamatute relatsioonide süsteemi, mida saab välisele tajule ja vaatlusele toetudes intersubjektiivselt põhjendada. Oma peateoses märgib Dilthey, et väline kogemus allub „seadusele, mille kohaselt kõik, mis meelelises tajus on antud, asub ühes mõtteparatamatus seoses, milles see on tingitud ja ise tingib, ja üksnes selles seoses võimaldab see eksisteerivast aru saada. Kuid selle seaduse kasutamine on teadvuse tingimustega piiratud pelgalt sellele, et püstitada relatsioonide väliseid seoseid, millega määratletakse faktide koht kogemuste süsteemis. Just teaduse vajadus püstitada niisugune mõtteparatamatu seos on viinud selleni, et on abstraheerunud maailma sisemisest olemuslikust seosest. See on asendatud looduse matemaatilise-mehhaanilise seosega ja alles seeläbi saidki välismaailma käsitlevad teadused positiivseteks.” (GS, I, 393.)

Samas on sõna „objektiivne” mitte üksnes metafüüsilises, vaid ka tavaelulises kasutuses tarvitatud selleks, et tähistada teadmist, mis on kooskõlas tegelikkuse endaga. Dilthey veendumused on antud aspektis kooskõlas tavaarusaamaga. Ka tema paistab olevat olnud seisukohal, et kogemused saavad omada reaalsus-sisu ning olla tõesed ja üldkehtivalt põhjendatavad üksnes tänu sellele, et nad on konstitueeritud tegelikkuse enda poolt. Küll on ta veendunud, et alles tänu tunnetusteoreetilisele refleksioonile on võimalik osutada, millistel tingimustel on tegelikkus ise inimesele tunnetuslikult ligipääsetav – nimelt tervikkus kogemuses. Kuna abstraktses loodusteaduslikus tunnetuses see tingimus tema arvates täidetud ei ole, siis ei saanud loodusteaduslik tunnetus pretendeerida sellele, et see omab reaalsus-sisu osutatud mõttes.

Sellelt seisukohalt pidi paistma ajaloolise paradoksina, et just loodusteadustest on pärit see objektiivsuse ideaal, mida kaasajal tunnustatakse kui üldteaduslikku. Viimases on esiplaanile tõstetud need eelised, mida loodusteaduslik tunnetus omab, kui see taotleb teadmise üldkehtivat põhjendatust – nähtuste püsivus, intersubjektiivne ligipääsetavus uurimistööle, mõõdetavus, matematiseeritavus ja tänu sellele saavutatav täpsus ning empiiriline kinnitatus. Kõik need eelised ei korva Dilthey silmis aga seda puudujääki, et väline kogemus ei võimaldanud tabada ei reaalsust selle terviklikkuses ega ka selle sisemist seost. Seetõttu on tema hinnangul ka täiesti põhjendamatu seada vaimuteaduslikule tunnetusele tingimus, et see peaks olema kooskõlas loodusteadusliku objektiivsuse-etaloniga, et õigustatult pretendeerida teaduslikkusele<sup>172</sup>.

### **2.3.2.3.2. Sisemise kogemuse ja vaimuteaduste objektiivsuse probleem**

Dilthey üheks taotluseks oli kaitsta olemasolevat vaimuteaduslikku uurimispraktikat etteheidete eest, mida sellele oli hakatud esitama võttes aluseks objektiivsuse-ideaal, mis oli kujunenud loodusteadusliku uurimispraktika rüpes, nagu ka neist etteheidetest tuletatud kavade eest korraldada vaimuteadused ümber viisil, mis oli tema hinnangul nende loomusele ebaadekvaatne. (Vt. GS, V, 145–147, 259–269.) Ma soovin näidata, et ilma sellele eksplitsiitselt osutamata opereerib ta seejuures kahe erineva objektiivsuse-mõistega.

Väljendit objektiivne kasutab ta eelkõige selleks, et märkida välisele tajule toetudes põhjendatud kogemuse üldkehtivust, mis iseloomustab loodusteadusi. Sellele kriteeriumile toetudes oli keeldutud tunnistamast objektiivseteks ja teaduslikeks metafüüsilisi spekulatsioone, mis samuti olid sellisele staatusele pretendeerinud. See oli väljendi objektiivsus tolleaegne tavakasutus, kuid loodusteaduslikust objektiivsuse-etalonist, millega see seostub, ei peaks vaimuteadused Dilthey veendumuse kohaselt juhinduma, kuna see tooks endaga kaasa selle, et inimkond jääks ilma olulistest tunnetustest, milleni need teadused ei saaks jõuda, kui nad järgiksid üksnes loodusteaduste eeskujut.

Kuigi Dilthey ei ole seda oma varasemast loomeperioodist pärit tekstides enamasti veel eksplitsiitselt väitnud, oleks nõudmine, et tunnetusteoreetilisel refleksioonil vaimuteadusliku uurimispraktika üle tuleks välja töötada ka nende teadustele spetsiifiline objektiivsuse-ideaal, mis oleks kohane tingimustele, milles leiab aset neis teadustes toimuv uurimistöö, kooskõlas juba tema tolleaegse käsitlemise vaimuga. See ideaal võinuks olla neile teadustele regulatiivseks orientiiriks ning aidata seista vastu kultuurilisele survele järgida loodusteaduslikku objektiivsus-etaloni, mis tema veendumuse kohaselt pärssis vaimuteaduste võimalusi realiseerida seda eripärast realiteedi-lähedust, mis Dilthey arvates on kätkeatud sisemisse tajusse kui nende teaduste peamisesse tunnetusallikasse.

Minu arvates implitseerib ka vaatekoht, millel Dilthey asub oma varasemal loomeperioodil, võimalust, et kui teadusliku tunnetuse ajaloos seni esinenud

---

<sup>172</sup> Dilthey vaated loodusteadusliku tunnetuse eripärale jäid samalaadseks ka tema hilisel loomeperioodil (vt. GS, VII, 89–92), mistõttu neid antud töös enam eraldi ei käsitleta.

objektiivsuse taotlusi kriitilis-analüütiliselt selgitada, siis saab neist välja eristada tunnetus-ideaalid, mida vaimuteadused iseenda loomusele truuks ning tunnetuse võimalikkuse kindlaks tehtud tingimustega kooskõlla jäädes mitte üksnes saavad püüelda, vaid mis on neile ka pigem paremini saavutatavad kui loodusteadustele. Selliseks ideaaliks võiks olla objektiivsus kui tunnetuse omadus tabada reaalsust selle sisimas olemuses ja anda sellest üldkehtivalt põhjendatav esitus. (Vt. GS, V, 168.) Sellisena näib vaimuteaduslikus tunnetuses, nii nagu Dilthey selle loomust mõistab, olevat koguni võimalik teoks teha üht metafüüsilise tunnetus-ideaali keskset taotlust.

Mulle paistab, et need järeldused tulenevad Dilthey käsitusest selle kohta, milline on oma loomult sisemine kogemus, mida ta oma loomingu kõne all oleval perioodil peab vaimuteadusliku tunnetuse aluseks.

### 2.3.2.3.2.1. Sisemine tajut ja sisemine kogemus

Eespool juba tsiteeritud artiklikäsikirjas „Võrdlevast psühholoogiast” määratleb Dilthey sisemist kogemust protsesside kogumina, „milles diskurssiivse mõtlemise abil seostatakse üks või enam sisemist tajut nii, et seeläbi mõistetakse neid vaimseid fakte paremini ja avardub sisemise maailma tunnetus, mida me omame.” (GS, V, 245; vrdl. XIX, 81, 91.) Antud definitsioon on oma ülesehituselt sarnane määratlusele, mille ta samas tekstis annab välisele kogemusele ja mida tsiteerin eelnevas osas. Ning sarnaselt sellele, kuidas välise kogemuse eripära tulenes eelkõige nende faktide ontoloogilisest eripärast, mis on meile antud välises tajus, nii tuleneb tema arvates ka sisemise kogemuse eripära nende faktide ontoloogilisest iseloomust, mis on meile antud sisemises tajus.

Antud tõsiasi oleks pidanud ajendama filosoofiat reflekteerima tajuliikide erinevuse üle. Juba ühes varasemas käsikirjas oli Dilthey aga nentinud, et sisemisele tajule on filosoofias seni ebapiisavalt tähelepanu jagunud. „Sajandeid on järjekindlas töös tegeletud välise tajut liigendamise ja kriitikaga. Üksnes napid ja kesised algatused on olemas sisemise tajut analüüsiks ja tunnetuskriitikaks. Metoodiliselt pole veel keegi seda ülesannet seadnud ega seda lahendada püüdnud, ja ometigi sõltub selle lahendamisest vaimuteaduste kindlus.” (GS, XIX, 195.)

Käsikirjas „Võrdlevast psühholoogiast” annab ta sisemisele tajule ja selle erinevusele välisest tajust järgmise iseloomustuse. „Kõigist neist välistest tajudest ja nendele toetuvatest välistest kogemustest eristan ma protsesside ja seisundite vahetu teadvustamise (*Innewerden*), ja nimelt eelkõige selle negatiivse tunnuse abil, et me ei lokaliseeri (*verlegen*) neid väljapoole. Nii tekib mõiste sisemistest protsessidest ja seisunditest, mis erinevad välistest. /--/ Niivõrd kui me nüüd suuname neile sisemistele protsessidele või seisunditele oma tähelepanu tekib sisemine tajut.” (GS, V, 243–244; vrdl. XIX, 81.) Siit ilmneb sisemise faktilisuse eespool juba osutatud oluline ontoloogiline erinevus välisest faktilisusest – see ei ole meie minale antud mitte meelte vahendusel väljast, vaid kuulub oma loomu poolest mina juurde.

Kuna objekti mõiste olulise komponendina oli Dilthey esile tõstnud tunnust, mille kohaselt see tähistab meelemuljete seostumist minast sõltumatuks ja mi-



nale vastanduvaks – see tähendab loodusteaduslik-ontoloogilises mõttes objektiivseks – tervikuks (vt. GS, V, 248), siis ei saa tema terminoloogias rääkida sisemistest objektidest. Nii tähistabki ta seda, mis on meile sisemises tajus antud, terminiga sisemised faktid. Vastavalt ei ole selles terminite süsteemis ka korrektne kõnelda sisemise kogemuse objektiivsusest, kui objektiivsus peab tähistama asjaolu, et teadmine on kooskõlas niisuguste loodusteaduslik-ontoloogilises mõttes objektiivsete objektidega. Nagu öeldud hoiduski Dilthey tõepoolest kuni oma hilise loomingufaasini enamasti tarvitamast sõnaühendit „sisemise kogemuse objektiivsus”.

Kuid ettekujutus, mille kohaselt tunnetuse objektiivsuse mõiste peaks kätkema endas tunnust, et niisugune teadmine peab tõeselt representeerima just loodusteadustes uuritavat „objektiivset reaalsust”, oli pärit loodusteaduslikust uurimispraktikast. Seevastu kui lähtuda tunnetuse objektiivsuse tunnetusteoreetilisel selgitatud käsitusest, mille kohaselt see seisneb selles, et teadmine esitab tõeselt ja üldkehtivalt põhjendataval viisil reaalsust selles mõttes, nagu see sai selgitatud fenomenaalsuse printsiibiga, siis võiks väita, et sisemine kogemus, nii nagu Dilthey seda mõistab, võiks hoopis suurema õigusega pretendeerida oma tulemuste objektiivsusele kui väline kogemus – seda juhul, kui viimast mõista subjektiivse pertseptualismi positsioonilt. On ju neist kahest kogemuseliigist, mis on sarnased oma pretensioonis esitada erapooletul ja adekvaatsel viisil seda sisulisust, reaalsust, mida tajud meile annavad, Dilthey veendumuse kohaselt sisemisel kogemusel oluline eelis välise kogemuse ees.

Dilthey paistab olevat uskunud, et sisemise reaalsuse ontoloogilistest karakteristikutest, mida olen eelnevalt käsitlenud<sup>173</sup>, võib teha tunnetusteoreetilise järelduse, et sisemised faktid on sisemisele kogemusele põhimõtteliselt kuni viimse põhjani käsitatavad. Sisemisel kogemusel ei ole tema arvates nende faktide seostamiseks tänu nende ontoloogilisele loomusele vaja seda seost kuskilt järeldada või tajutut täiendada hüpoteetiliste seose-konstruktioonidega antud termini selles tähenduses, millele sai eelnevalt osutatud. (Vt. GS, V, 143–144, 173–174; vrld. GS, I, 29.) Siin mitte üksnes puudub vajadus seost ja ühtsust abstraktse mõtlemise poolt konstrueerida – need karakteristikud on algupäraselt antud ning antud just läbielamisena, mis hõlmab kogu hingeelu tervikut. Ja nagu juba korduvalt osutatud, lähtub Dilthey filosoferimine alusprintsiibist, et reaalsus on oma terviklikkuses meile antud just hingeelu tervikseose kaudu. (Vt. GS, V, 263–264; vrld. GS, I, 36.) Sisemise kogemuse reaalsus-sisu (mida eelnevalt kõne all olnud filosoofilise käsituse kohaselt oleks võinud nimetada ka sisemise kogemuse objektiivsuseks) ongi Dilthey veendumuse kohaselt võimaldatud sellega, et tunnetus saavat siin lähtuda sisemise reaalsuse enda vahetult antud seosest, tänu millele on väited selle seose kohta sisemises tajus alati verifitseeritavad. Vaimuteaduslikus tunnetuses tuli tema veendumuse kohaselt seda eelist kasutada, mitte aga tuua tajude seostamiseks loodusteaduste eeskujul sisse väiteid, mis ei ole otseselt verifitseeritavad tajude endi abil. (Vt. GS, V, 152.) Kui tingimuseks, mille alusel üht tunnetust saab pidada objektiivseks, lugeda seda,

---

<sup>173</sup> Vt. paragrahv 2.3.1.4.

et see tunnetus võiks põhjendatult pretendeerida sellele, et see esitab tõeselt reaalsust selle sisemises olemuslikus seoses, siis paistab Dilthey analüüsi põhjal sisemine kogemus, millele tuli tema arvates toetuda vaimuteadustel, võivat sellele objektiivsusele pretendeerida hoopis enama õigusega kui väline kogemus, millele toetusid loodusteadused.

#### **2.3.2.3.2.2. Mõistmine**

Sellisele käsitusele saab mõistagi vastu väita, et sotsiaal- ja humanitaarteadused uurivad ju ikkagi inimtegevusi ja nende tulemusi, niisiis midagi sellist, mis vähemasti algselt on uurijale antud välise taju kaudu. Nii tuli Diltheyl möönda, et sisemine kogemus hõlmab lisaks sisemisele ka välist taju. (Vt. GS, XIX, 91.) See vaimuteadustele spetsiifiline kogemuseliik kätkeb ka mõistmist – seda inimelu fakti, et me oleme sunnitud lokaliseerima hingeelu protsesse teistesse loom- ja inimorganismidesse. Tema käsituse kohaselt on inimloomusel selline antropoloogiline eripära, et sellelt, mis on meile sisemises tajus antud, kanname me neisse organismidesse nende eluavalduste alusel üle läbielamise, mis on analoogiline sellega, mida me sisemiselt oleme tajunud. (Vt. GS, V, 249; vrdl. GS, I, 36–37.)

Arvestades mõistmise olulist tähendust vaimuteaduste jaoks oleks ootuspärane, et Dilthey analüüsib seda nähtust põhjalikult, kuid tegelikult on ta seda teinud üsna põgusalt. Hans-Ulrich Lessing märgib sellega seoses, et kontrastina sellele, kuidas Diltheyd on postuumselt käsitatud filosoofilise hermeneutika ühe rajajana, ei ole tema pärandis väljatöötatud mõistmise-teooriat, varasemast loomeperioodist võib aga leida vaid üksikuid märkusi või arutluskäike sellel teemal. (Vt. Lessing 2002: 49.)

Viimaste põhjal saab väita, et mõistmist kui inimelu sellist aspekti, millele Dilthey silmis toetub vaimuteaduste võimalikkus, käsitas ta sel ajal peamiselt teiste olendite psühholoogilise mõistmisena. Ta osutab sellele, et kuigi see protsess näib aset leidvat vahetult, siis nii see ei ole. (Vt. GS, XIX, 223.) Tegelikult olevat siin tegemist protsessidega, mille puhul ta on, nagu J. St. Millgi, seisukohal, et loogilisest küljest on need esitatav analoogia-järelduse abil. (Vt. GS, I, 9, 20–21; V, 198, 277; XIX, 223; XX, 101, 106; vt. ka VII 207, 211.) Teiste isikute mõistmisprotsessi seda loogilist külge on ta kõige üksikasjalikumalt analüüsinud käsikirjas, millele on antud pealkirjaks „Välise ja sisemise taju seos teiste isikute tunnustamises ja mõistmises”. (GS, XIX, 223–227; vrdl. GS, V, 249–252; GS, XX, 100–106, 154, 187–188, 310.)

Ta nendib, et teise olendi psühholoogilist mõistmist esitava analoogia-järelduse suuremaks eelduseks on väide, et kindla kehalise protsessi B korreelaadiks on kindel hingeline protsess A. Seega, kus iganes esineb B, on selle korreelaadiks A.

Neist Dilthey sõnadest tuleb vast aru saada nii, et tema arvates peab mõistjal kõigepealt kujunema ettekujutus seosest kahe sündmuse tüübi A ja B vahel, millest üks on sisemisest kogemusest tuttav hingeliste protsesside tüüp A ja

teine nende hingeliste protsesside kehaliste avalduste tüüp B, mida ta samuti tunneb oma isiklikust kogemusest.

Kõne all oleva analoogia-järelduse väiksemaks eelduseks on väide, et mõistja poolt teise olendi juures aktuaalselt tajutav kehaline protsess b on sarnane kehaliste protsesside tüübile B.

Toetudes b ja B sarnasusele järeldatakse nendest eeldustest, et olendis, kelle juures me saame vaadelda kehalist protsessi b, peab selle korreelaadina leidma aset A-le sarnanev hingeseisund a.

Dilthey lisab, et hingeseisundi a lähemaks määratlemiseks läheb vaja suuremat hulka sarnasuse alusel välja valitud B-tüüpi protsesse, millest analoogia-järelduse alusel tehtud järeldused tuleks seejärel kokku võtta induktiivses üldistuses.

Mõistmisprotsessi sellisest kirjeldusest ilmnevad selgesti ka eeldused, millele sedalaadi mõistmise võimalikkus toetub. Esimeseks selliseks eelduseks on see, et mõistja on võimeline oma isiklikule sisemisele kogemusele toetudes saavutama reaalsus-sisuga ja tõsikindla teadmise hingeelu seos kohta. Ka seda protsessi nimetab Dilthey oma varasemas loomingus mõistmiseks. Niisiis, ei taandunud mõistmise fenomen sel perioodil tema jaoks üksnes teiste olendite mõistmisele, vaid hõlmas ka enesemõistmist, kusjuures viimane moodustub eelkõige vahetust teadvustusest, sisemisest tajust ja sisemisest kogemusest. Teiste olendite ja ühiskondlik-kultuuriliste objektivatsioonide mõistmise ulatus sõltub tema silmis sellest, kui rikas ja arenenud oli nende mõistja hingeelu ja kui hästi ta ise ennast mõistab. Ta tõstab eriti esile asjaolu, et mõistmine ei kujuta endast puhtalt kognitiivse ettekujutuse (representatsiooni) akti, vaid protsessi, millesse on haaratud inimese psüühiline struktuurseos tervikuna.

Teise tingimusena, millele mõistmise võimalus toetub, märgib ta hingeelu suureulatuslikku invariantust inimsoos. (GS, I, 37, 44, 49, 91; V, 229, 235, 236, 249, 250; XIX, 225–226.)

Nendest tingimustest ilmnevad ka mõistmise piirid – täiesti teistsugune ei ole mõistetav<sup>174</sup>. Sellise täiesti teistsugusena tõstab Dilthey esile loodust, mille sisemine seos on meile tundmatu ja millele puhul meil pole mingit alust omistada sellele seda seost, mida me tunneme sisemise kogemuse kaudu. (Vt. GS, I, 36; V, 61, 113, 199; VIII, 213; XX, 100.) Ja teiseks käsitab ta niisuguse teistsugusena inimlikult ja kultuuriliselt võõrast. Näiteks loomapsüühika mõistmist peab ta seetõttu väga problemaatiliseks. Ta nimetab ka raskusi, millega puututakse kokku vaimuhaigete mõistmisel, raskusi, millega täiskasvanud puutuvad kokku, kui nad püüavad mõista lapsi, või raskusi, millega põrkutakse eri soost isikute üksteisemõistmises. (Vt. GS, V, 199, 249–250; XIX, 226–227.)

Dilthey mõonab mõistagi ka seda, et mõistmine on raskendatud, kui kehaline protsess, mis väljendab hingeseisundit, mida püütakse mõista, on teeseldud. Samuti pole sisemise läbielamise ja selle välise väljenduse seos lihtne, vaid sellele avaldavad tagasimõju ka erinevad väljendusvormid, mis on ajaloolis-kultuuriliselt mitmekesised.

---

<sup>174</sup> Vt. selle kohta Lessing (2002).

Kuid üldistavalt võib ütelda, et mõistmise analüüs jääb tema varasemal loomeperioodil välja arendamata. Ta ei erista erinevaid mõistmisvorme ega analüüsi nende struktuurseid erinevusi ning seoseid. Nii näiteks ei ole ta spetsiaalselt käsitletud inimtegevuste mõistmist, millel on oluline tähendus sotsiaal-ontoloogia ja selle kaudu sotsiaalteaduste jaoks, ega ka tekstimõistmist, mis on alustrajav humanitaarteaduste jaoks. Hilisemal loomeperioodil teeb ta nende teemade käsitlemisel sammu edasi.

### **2.3.2.3.2.3. Psühholoogia kui vaimuteaduste alus**

Ehkki Dilthey mõõnis raskusi, millele mõistmine põrkub, ei kõigutanud see tema veendumust, et mitmekesised hingelised protsessid, mis esinevad erinevatel inimolenditel, on üldiselt täiesti samalaadsed nendega, mis on antud igaühe isiklikus sisemises kogemuses, ja seetõttu ei takerdu nende tunnetamine tema arvates mingile põhimõtteliselt ületamatule takistusele. Vaimuteadusliku uurimistöö aluseks peabki ta seda, et uurija võib leida isiklikus kogemuses kogetule samalaadset ka teistes isikutes kuni nende viimsete sügavusteni ja avastada vaimset seost, mis hõlmab erineva ulatusega inimkooslusi kuni inimkonnanani välja. (Vt. GS, V, 250.)

Seetõttu on kuni Dilthey elu viimasel kümnendil kirjutatud töödeni tema analüüsides, mis käsitlesid vaimuteaduslikku tunnetust, rõhuasetus just sisemisel tajul. See kujutab tema silmis endast kindlat alust, millele sai toetuda teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine. (Vt. GS, I, 36, 43–44; GS, V, 172.) Viimast käsitleb ta küll ka tol ajal olulise tunnetusallikana, kuid näeb selles eelkõige siiski isikliku sisemise kogemuse rakendust, mis toetub sellele kui enda alusele. Vastusena kriitilistele märkustele, mida Wilhelm Windelband oli oma kõnes „Ajalugu ja loodusteadus” teinud sisemise kogemuse kui teadusliku tunnetuse allika aadressil, rõhutab ta aga kõne all oleva loomeperioodi lõpul kirjutatud ja juba korduvalt osutatud käsikirjas „Võrdlevast psühholoogiast”, et sisemine kogemus hõlmab ka teiste isikute mõistmist.

Nõnda jääb ta varasemal loomeperioodil selle juurde, et loodusteadusi ja vaimuteadusi saab teineteisest eristada just sellel alusel, et esimesed toetuvad oma tulemuste kinnitamisel välisele tajule, teised eelkõige sisemisele tajule. Ta väidab osutatud kirjutises, et „see kõrgeim sisuline erinevus, mis neid teadusi jagab, seostub tunnetusteoreetilise erinevusega, nimelt selle laadiga, kuidas need mõlemad suured sisude süsteemid on antud. /--/ väline tajus esitab füüsilisi objekte, sisemine aga, ja nimelt see üksi, koos selle täiendusega transtsendentaalses meetodis, annab otseses kogemuses vaimseid fakte, ja siis kaudselt, nimelt väliste tajude vahendusel, võimaldab kujutlusi vaimsest elust seeläbi, et täiendab reaalsusi, nii nagu need on antud sisemises tajus.” (GS, V, 254) Transtsendentaalseks nimetab Dilthey siinkohal uurimust, milles käsitletakse ettekujutuste komponentide suhteid nende algallikatega ja kujunemise protsessidega. (Vt. GS, V, 246.) Erinevust, millest Dilthey viimati toodud tsitaadis kõneleb, oleks terminoloogiliselt täpsem nimetada ontoloogiliseks. Viimast silmas pidades tuli tema veendumuse kohaselt oluliselt modifitseerida seda,

kuidas üldises meetodiõpetuses oli käsitletud selliseid menetlusi nagu analüüs, süntees, induktsioon ja deduktsioon, enne kui neid sai viljakalt rakendada selleks, et kirjeldada seda, mis leiab aset vaimuteaduslikus uurimistöös. (Vt. GS, V, 169, 174.) Ta tõstab esile ka seda, et kuna vaimuteaduste poolt käsitatav seos on sisemises kogemuses antud, siis on vaimuteaduslik maailmakäsitus hoopis lähedasem tavaelu maailmakäsitusele kui loodusteaduslik teadmine. (Vt. GS, V, 173–174.)

Seega pidanuks vastus küsimusele, kas vaimuteadustel on võimalik saavutada objektiivset teadmist, kui viimast mõista reaalsus-sisuga ning tõese ja üldkehtivalt põhjendatava teadmisenä, Dilthey silmis primaarselt sõltuma sellest, kuivõrd on võimalik üldkehtivalt põhjendada sisemise kogemuse tulemusi, mis omakorda sõltub suures osas sisemise taju kui tunnetusallika iseloomust. Nagu öeldud, oli ta varasemal loomeperioodil lootusrikas selles suhtes, et vaimuteadused võivad osutatud eesmärgi saavutada, kui toetuvad uut laadi psühholoogiale, mille kirjeldus hingeelu struktuuri ja dünaamika, sealhulgas selle arengu kohta, võiks tänu sellele, et see on sisemises taju verifitseeritud, pretendeerida õigustatult selliselt mõistetud objektiivsusele. Ta uskus, et see looks aluse, millele toetudes tekiks võimalus mõista samalaadselt ka neid nähtusi, mida uuritakse erinevates vaimuteadustes. Peamiseks allikaks on siin teos „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta”. Varem sai juba osutatud sellele, et antud teos on eelkõige keskendunud uut laadi psühholoogia võimalikkuse tingimuste transsendentaalsele analüüsile. Thomas Herfurthi sõnu kasutades võiks ütelda, et antud teoses arendab Dilthey „introspektiivse mõistuse kriitikat”, mis tema veendumuse kohaselt loob eelduse „ajaloolise mõistuse kriitikaks”. (Vt. Herfurth 1992: 95.) Kuid transsendentaalse käsitluse kõrval kirjeldab Dilthey antud teoses üldisel programmilisel kujul ka tolle uue psühholoogia põhijooni.

Uut laadi pidi see psühholoogia Dilthey veendumuse kohaselt olema aga sellepärast, et olemasolev psühholoogias oli järgitud loodusteaduste eeskujul, kuna oli üldiselt aktsepteeritud, et just nende teaduste uurimistöös on väljakristalliseerunud objektiivse teadmise etalon. Seetõttu oli tolleaegses psühholoogias tema hinnangul püütud rakendada sama meetodit, mis oli toonud edu loodusteadustes. Dilthey sõnul seisnes see selles, et sisemises taju antud fakte püüti taandada piiratud hulga ühetähenduslikult määratletud elementidele, et tuleb kompleksseid hingeelu nähtusi kausaalseostest, mida konstrueeriti, et neid elemente tervikuks siduda. Sellises menetluses seisnes tema käsituse kohaselt loodusteaduslik seletus. Antud suuna esindajatena psühholoogias tõstis Dilthey esile D. Hume'i, J. Milli, J. St. Milli, H. Spencerit, H. Taine'i, J. F. Herbartit, G. T. Fechnerit, H. Helmholtzi ja W. Wundti. Kuid ettekujutused niisugustest kausaalseostest said tema silmis kujutada endast üksnes hüpoteetilisi konstruktsioone, millele oli hingeelu puhul hoopis keerulisem saavutada üldkehtivat põhjendatust kui välismaailma uurimises, kus tänu objekti suhtelisele püsivusele ja intersubjektiivsele ligipääsetavusele oli võimalik ette võtta eksperimente ja mõõtmisi. Seetõttu oli tema jaoks ootuspärane, et seletavat psühholoogiat, nagu Dilthey seda teadussuunda selles rakendatud meetodile osutades nimetab, iseloomustas konkureerivate hüpoteeside paljus, ilma et oleks olnud võimalik

efektiivselt otsustada, milline neist on teistest põhjendatum. Seetõttu oli tema hinnangul seletavas psühholoogias hakanud tekkima olukord, mis sarnanes sellega, mis oli valitsenud metafüüsikas selle allakäigu ajal – üksteist välistavate õpetuste paljusust ja konsensuse puudumist. (Vt. GS, V, 139–142, 158–168, 195–196.) See tähendas aga seda, et seletav psühholoogia ei saanud tagada enda uurimistulemuste objektiivsust eespool esimesena osutatud tähenduses. „Seletav psühholoogia kui süsteem ei saa mitte üksnes praegu, vaid mitte kunagi anda psüühiliste nähtuste seose objektiivset tunnetust.” (GS, V, 193.) Antud asjaolu tähendas Dilthey silmis muidugi ka seda, et see distsipliin ei saanud vaimuteaduste jaoks olla alusteaduseks, mis oleks võinud kindlustada nende teaduste uurimistulemuste objektiivsust, kui sellega peeti silmas üldkehtivast põhjendatusest tulenevat teadmiskindlust. (Vt. GS, V, 145, 156–157, 161–162, 168, 191–195.)

Kuna sisemisele kogemusele on tema veendumuse kohaselt sisemises tajus antud terviklik hingeeluseos ning seega puudub vajadus konstrueerida kogemuskfakte ühendavaid seoseid aprioorses mõtlemises, siis peab ta uuele psühholoogiale sobivaimaks uurimisviisiks erapooletult kirjeldada seda, mis on tajus vahetult antud. Ta märgib samas, et sisemises tajus läbielatatavat kompleksset seost saab kirjeldada vaid siis, kui ühtlasi kasutada ka analüüsi, mistõttu „kirjeldav psühholoogia peab olema ühtlasi analüütiline psühholoogia.” (GS, V, 174; vrdl. GS, V, 175.) Kogemuses, mida tuleks arendada analüütilisel psühholoogial, on „funktsioonide seos elamuses sisemiselt antud. Iga psühholoogiline üksikutunnetus on üksnes selle seose liigendus. Nii on siin kindel struktuur vahetult ja objektiivselt antud, mistõttu on kirjeldamisel selles valdkonnas kaheldamatu, üldkehtiv aluspõhi. Me leiame seose mitte üksikuid lülisid täiendades, vaid psühholoogiline mõtlemine artikleerib ja distingeerib lähtudes seosest, mis on antud.” (GS, V, 173–174.)

Dilthey osutab, et uue psühholoogia poolt arendataval analüüsil ja kirjeldusel tuleb liikuda mõistmise ringis, kus analüüsitava seose iga elementi mõistetakse lähtudes hingeelu tervikseosest, mis on mõistjale vahetult läbielatatav, ja iga üksik-elementi mõistmine omakorda teeb tervikseose mõistmist eksplitsiitsemaks. Tulemuseks peaks olema üha hõlmavam ja sisemiselt diferentseeritum kirjeldus sellest, millistes vastastikkustes vahekordades on hingeelu seose erinevad struktuursed komponendid. Samas mõõnab Dilthey ka seda, et hingeelu tervikseos jääb siiski alati selles mõttes lõpuni analüüsimatuks, et tunnetusel ei ole võimalik kunagi jõuda selle „lahtivõtmiseni” viimseteks, lõplikult defineeritud elementideks, mille abil võiks hingeelu kausaalselt seletada. Ükskõik kui kaugel jõudnud analüüsist jääb jätkuvalt edasianalüüsitav jääk. (Vt. GS, V, 172, 175.)

Seejuures tõstab ta sisemise kogemuse ühe eelisenähtuse esile seda, et meil on sel puhul võimalik lähtuda sisemiselt läbielatatava seose kõige arenenumatest, kuid samas tüüpilistest vormidest. (Vt. GS, V, 168–169, 214.) Viimaseid analüüsides on tema lootuse kohaselt võimalik tabada inimliku hingeelu struktuurilisi invariante ja seaduspärasusi, mis siis võinuks saada aluseks, millele toetudes uurida nende struktuuride geneesi ja ajaloolist arengut ning avastada vastavaid arengu-

seadusi. Seejuures pidid need ajaloolised uurimused saama struktuuri-uuringutele muidugi olulisteks täiendusteks ja korrektiivideks. (Vt. GS, V, 152, 169, 180–181, 190, 213, 221–222.) Siit tuleb Dilthey metoodilise järeltulekirjeldava psühholoogia jaoks: neid kahte käsitlusviisi – struktuurset ja arenguloolist – tuleb vastastikku seostada. Uurimismenetlus olevat siin sarnane kirjeldava botaaniku menetlusele. Selline psühholoogia pidi püüdema selle poole, et „justkui täiendada küpse ja valmis inimtüübi kirjeldust ja analüüsi selle tüübi üldise biograafiaga.” (GS, V, 213; vt. ka Lessing 1984: 279–280.)

Valitseva induktiiv-verifikatsioonistliku teadusemõistmise vaimus väidab Dilthey, et kogu teadvussisude mõõtmatu mitmekesisuse juures hakkavad metoodilis-süsteemaatilise vaatluse käigus teatud elemendid ja seosed korduma ning järk-järgult joonistub üha selgemalt välja hingelise koguseose vorm. Samas osutab ta ka sellele, et samalaadsused, milleni sel teel jõutakse, erinevad loodusteaduslikest üldistustest. Selle erinevuse ühe avaldusena tõstab ta esile tõsiasja, et erinevalt seadus-formuleeringutest loodusteadustes ei ole kirjeldava psühholoogia poolt esiletoodavatest arenguseaduspärasustest võimalik tuletada ennustusi tulevikus toimuva kohta. (Vt. GS, V, 224; vrdl. GS, I, 37.)

Niisuguste samalaadsuste avastamiseks peab hingeelu deskriptiivne ning analüütiline uurimismenetlus kätkema endas ka abstraktsiooni ja üldistusi. (Vt. GS, V, 171, 206, 265.) Mõistestikul, mida seejuures tuleb kasutada, on Dilthey käsituse kohaselt loomupärane alus, nimelt sisemisse tajusse endasse kätkevad elementaarsed loogilised operatsioonid, mida ta nimetab sisemise taju intellektuaalsuseks. Elementaarsed loogilised operatsioonid on tema veendumuse kohaselt mõistagi kätkevad igasugusesse, ka välisesse tajusse, kuid Dilthey sõnul on need eriti selgesti jälgitavad just sisemise taju juures. (Vt. GS, V, 171–172.) Nendest elementaarsetest loogilistest operatsioonidest pidi tema arvates loomupäraselt välja kasvama mõtlemise selline kategoriaalne instrumentarium, mille abil saab tajutut kohaselt analüüsida, klassifitseerida ja üldistada. Nagu varem ettekandes „Kogemus ja mõtlemine”, nii väljendab ta ka „Ideedes” veendumust, et psühholoogilise mõistestiku pärinemine tajust endast, on eelduseks, millele toetudes saavad sisemisse kogemusse kätkevad diskursiivse mõtlemise tulemused õigustatult pretendeerida nii üldkehtivale põhjendatusele kui ka realiteeditruudusele, s.t tunnetusteoreetiliselt õigustatavale objektiivsusele selle termini üldisemas, mitte kitsalt loodusteaduslikus tähenduses. (Vt. GS, 171, 173, 174.)

Kuid lisaks hingeelu invariantsete struktuuride ja protsesside uurimisele, käsitleb Dilthey oma 1890-ndate aastate alguse psühholoogia-alastes töödes ka deskriptiivse psühholoogia võimalusi uurida hingeelu selle individuaalsuses ja mitmekesisuses. (Vt. GS, V, 226–237, 259–269.)

Ta tõukub seejuures individuaalsuse käsitlusest saksa idealismis, eriti W. v. Humboldti ja F. D. Schleiermacheri filosoofilistes õpetustes, heites neile ette tendentsi individuaalsust metafüüsiliselt absolutiseerida, mis väljendus tema silmis selles, et nimetud autorid seostasid seda nähtust kaasasündinud, substantionaalse, kogemusele kättesaamatu teadvusühtsusega. (Vt. GS, V, 228, 237.)

Niisugust lähenemist kõrvale heites peab Dilthey ainsaks vahendiks, mille abil on võimalik individuaalsust teaduslikult käsitleda, tunnetuse orienteerimist

meie individuaalsuse-kogemusele, vastavate kogemuste kogumisele ja analüüsile. Tõstes esile seda, et metafüüsilisele käsitlusele jäid hingeelu üldised ja individuaalsed aspektid üksteisega seostamata, näeb ta peamise vahendina, mis peaks võimaldama individuaalsuse loomust mõista, just seda, et kogemusele toetudes „otsiti välja seosed, mis sidusid eripärast (*Eigentümliche*) üldisega”. (GS, V, 228.) Metoodiliselt tähendab see järgmist: „Kirjelduse abivahendiks, et seda eriliselt esitada, on üksnes üldised mõisted, mis vastavalt oma loomusele väljendavad vaid samalaadsusi erilise juures. Selleks, et esitada ja mõtlemises käsitada suhteid, mis eripärasuses aset leiavad, saab analüüs aluseks seada üksnes samalaadsuse suhted. Kirjeldus peab selleks, et erilisele läheneda, püüdma tabada just neid suhteid, millistes see on üldisusse.” (GS, V, 228–229.) Selline menetlus ei püüagi esile tuua hingeelu aprioorset substanttsionaalset ühtsust, millele tema idealistlike eelkäijate arusaama kohaselt põhinevad kõik psüühilised protsessid ja seosed: „Selle järgiuurimine ületab meie tunnetuse piirid.” (GS, V, 224.) Niisiis püüab Dilthey sihikindlalt hoiduda metafüüsilistest konstruktsioonidest.

Sellega, et kirjeldav psühholoogia taotles individuaalsuse uurimist, pidi see saama, nagu Dilthey „Ideede” lõpuosas kinnitab, vaimuteaduste tähtsaks töövahendiks, kuna nende teaduste uurimistööle oli tema silmis olemuslik seostada omavahel püüdlust teha kindlaks universaalseid seadusi ja taotlust tunnetada vaimuelu nähtusi nende individuaalsuses. (Vt. GS, V, 236–237; vt. ka Lessing 1984: 281–282.)

Selle teema arendamist jätkas Dilthey 1896. aastal avaldatud artiklis „Kaastööd individuaalsuse uurimiseks”, mis kujutab endast üht osa juba korduvalt kõne all olnud suuremast, kuid lõpetamata jäänud teosest pealkirjaga „Võrdlevast psühholoogiast”. Viimases on ta sihiks selgitada üldpsühholoogia vahet korda võrdleva psühholoogiaga. Nende distsipliinide erinevus seisneb Dilthey sõnul selles, et üldpsühholoogia pidi uurima psüühilise elu seaduspärasusi, või Dilthey terminoloogias, „samalaadsusi”, sel ajal kui võrdlev psühholoogia pidi käsitlema nende samalaadsuste alusel kujunevaid „individuaalseid diferentse, erinevuste ja sarnasuste astmeid”. (GS, V, 241.) Sellisena kujunenuks võrdlev psühholoogia tema silmis oluliseks alusteaduseks vaimuteaduste jaoks, mis, nagu iseäranis filoloogia ja ajalugu, püüavad teaduslikult toime tulla „individaatsiooni suure probleemiga”. (GS, V, 266.) Dilthey on seisukohal, et alustrajav tingimus, mis teeb võimalikuks võrdleva psühholoogia, on kätketud oleva enda struktuuri, selle põhivormidesse, mida ta nimetab tüüpideks. „Ühes niisuguses tüübis on hulk tunnuseid, osi ja funktsioone üksteisega reeglipäraselt seotud.” (GS, V, 270.) Võrdleva psühholoogia taotluseks pidi tema silmis olema selle reeglipärasuse, „tüübi printsiibi”, avastamine, mis andnuks võimaluse teha järeldusi tüüpi moodustava seose ühelt joonelt või variatsioonilt teiste kohta<sup>175</sup>.

<sup>175</sup> Kriitikud on märkinud, et Dilthey paistab neis arutlustes olevat andnud järele ahvatlusele, millele ta üldiselt kutsus vastu seisma – ahvatlusele kanda loodusteadustes edukaks osutunud meetod, antud juhul võrdlev meetod, üle vaimuteadustele. Ning kooskõlas tema peamise teesiga ilmneb, et selline lähenemine ei ole adekvaatne sellega, mida ta ise pidas uuritava



Kuid töö selle käsikirjaga katkes ning, nagu märgib H.-U. Lessing, ei ole Dilthey selle valminud osas võrdleva psühholoogia tunnetusteoreetilise põhjendamiseni jõudnud. (Vt. Lessing 1984: 285.)

Nagu eespool juba osutatud, esineb sama perioodi nendes töodes, milles Dilthey käsitleb kunsti- ja kirjandusloomingut, teistsugune käsitlus individuaalsusest. See aga implitseerib arusaama, et ka viis, kuidas inimese individuaalseid vorme tuleb käsitleda, peab olema erinev sellest, kuidas klassifitseeritakse tüüpideks loodusliku maailma erinevaid vorme. Dilthey kõneleb siinkohal oskusest näha tüüpilist (*typische Sehen*), mis esineb juba tavaelu maailmakogemuses ning avaldub nii teaduslikus kui ka kunstilises maailmakogemuses. Tema sõnul on sellele iseloomulik, et käsitlus on siin lahutamatu seotud käsitatava väärtustamise ning hindamisega sellest normatiivsest seisukohast, kuidas võrdluskult tuleb antud partikulaarse nähtuse juures ilmseks sellele nähtuste klassile olemuslik. (Vt. GS, V, 279.)

Kokkuvõtlikult võib öelda, et kirjeldavale psühholoogiale seab Dilthey kaks peamist ülesannet. „Hingeelu kogu tegelikkus pidi saama esitatud ja kui võimalik analüüsitud ning see kirjeldus ja analüüs pidi omama kõrgeimat saavutatavat kindluse astet.” (GS, V, 168.) Neid kahte ülesannet võiks aga kokku võtta taotlusena põhjendada hingeelu nähtuste uurimistulemuste tunnetusteoreetiliselt õigustatav objektiivsust selle termini eespool osutatud üldisemas, mitte kitsalt loodusteaduslikus tähenduses. (Vt. GS, V, 172–173, 175.)

#### 2.3.2.3.2.4. Vaimuteaduslik tunnetus

Oma varasemal loomeperioodil on Dilthey, nagu juba osutatud, seisukohal, et vaimuteaduslik tunnetuse võimalikkus toetub eeldusele, et subjekti struktuur, mis on meile ligipääsetav sisemises tajus, ja struktuurid, mida me leiame eest ühiskonnas, on samalaadsed – see võimaldab sisemisel kogemusel tunnetada viimati osutatud struktuure. Dilthey vaimuteadusteteooria esitusest ilmnes, et tema käsituse kohaselt tuleb selleks, et muuta analüütilis-deskriptiivse psühholoogia kui alusteaduse uurimistulemused rakendatavateks teistes vaimuteadustes, liigendada ühiskondlik-ajalooline tegelikkus erinevateks nn eesmärk-süsteemideks – kultuuri-süsteemideks ja ühiskonna välise organisatsiooni vormideks. Seejärel tuleb vaimuteaduslikul uurimistööel seostada viimased üldinimliku hingeelu invariantsete struktuuride ja nende variatsioonidega, mille avastamiseni oli jõudnud psühholoogiline alusteadus. „Samalaadsusi, mis on esinenud ühe juures, saab püüda korraldada nende juurde, mida on leitud teiste juures.” (GS, V, 266; vrdl. GS, V, 156–157, 191–193.)

Vaimuteaduste filosoofilis-tunnetusteoreetilise aluspõhja ülesandeks on siin kõigepealt teadvustada positiivsele uurimistööle tõsiasi, et see ei saa kunagi uurida vahetult kogu reaalsusetervikut. „Ühiskonna välist organisatsiooni käsitlevate teaduste nagu ka kultuuri-süsteeme käsitlevate teaduste objektiks ei ole

---

reaalsuse loomuse üheks põhikarakteristikuks. (Vt. Landgrebe 1928: 288–290; Rodi 1969: 113–115; De Mul 2004: 179–181.)

mitte konkreetne tegelikkus ise. Kõik teooriad käsitlevad üksnes kompleksse tegelikkuse osa-sisusid, ajaloolis-ühiskondliku elu teooriad eristavad mõõtmatult komplitseeritud faktilisust, millele nad lähenevad, et sellesse sisse tungida.” (GS, I, 81–82.) Kuna ajaloolis-ühiskondliku tegelikkuse komplekssus ületab kaugelt neid teoreetilisi-mõistelisi vahendeid, mis saavad olla ka ükskõik kui kaugele arenenud uurimistöö käsituses, siis ei jää sel ajaloolis-ühiskondlikule tegelikkusele esmaseks lähenemiseks muud võimalust kui see, mida Dilthey ühes käsikirjas nimetab tunnetuse regressiivseks teeks ja mille moodustavad koos analüüs ja induktioon. (Vt. GS, XIX, 445.) Filosoofilise refleksiooni osaks on seda menetlust teadvustades meenutada positiivsele uurimistööle ühtlasi ka selle meetodi piire. „Me tunnetame ka siin sellega, et me analüüsime ja osa-sisu abstraktselt arendame; sellest asjaolust kerkib suur metodoloogiline väljakutse – teadvustada seda seost ja hinnata selle väärtust; mitte kunagi ei tohi unustada nii nõnda-ütelda väljaprepareeritud osa-sisu suhet tegelikkuse organismi, milles ainsana pulseerib elu ise, pigemini saab tunnetus üksnes sellest suhtest lähtudes anda mõistetele ja väidetele nende täpse vormi ja omistada neile adekvaatse tunnetusväärtuse.” (GS, I, 48–49.) Abstraktsiooni käsitleb Dilthey analüütilise menetluse äärmiseima väljendusena, mis erineb viimasest sellega, et eristab kompleksest tegelikkusest välja selle ühe aspekti jättes kõrvale kõik teised. Analüüsi taotluseks on seevastu käsitleda mitmeid asjaolusid kui üht tervikut moodustavaid faktoreid. (Vt. GS, XIX, 268.) Dilthey peab abstraktsiooni enam loodusteaduslikule tunnetusele iseloomulikuks menetluseks, vaimuteadustes hindab ta selle rakendamise võimalusi piiratumateks.

Sellegi pooles ei välista Dilthey, nagu eespool juba öeldud, ei loodusteaduslikku tunnetust ega ka sellele tema silmis iseloomulikku abstraktselt-konstruktivistset lähenemisviisi sugugi täielikult ei hingeelu tunnetusest ega seda enam vaimuteaduslikust uurimistööst. Vastupidi, seal, kus nende rakendamine osutub teaduslikult viljakaks, ei saanud tema silmis sellele olla mingeid vastuväiteid. Ta osutab näiteks sellele, et hingeeluseose arengut uurides tuleb lähtuda sellest, et see on tingitud kolme tüüpi faktoritest – inimese keha arengust, füüsilise keskkonna mõjutustest ja vaimsest keskkonnast. (Vt. GS, V, 214, 225, 248, 252–253, 261–262, 268; vrdl. GS, XX, 157–158.) Kahe esimese faktori mõju kindlaks tegemisel tuleb toetuda ka loodusteaduslikele andmetele. Niivõrd kui Dilthey mõõnab seletava psühholoogia eluõigust, peab ta mõõnma ka seda, et loodusteadustes viljeletavad uurimisviisid on rakendatavad ka vaimunähtuste tunnetamisel. On aga samas seisukohal, et need omavad vaimuteadustes üldiselt siiski perifeerset tähendust. Ohtu nägi ta, nagu öeldud, selles, et loodusteadustes saavutatud edust tiivustatuna kalduti pidama neis praktiseeritavaid tunnetusviise ainsateks teaduslikeks lähenemisteks, mida vaimuteadustes viljeleda. (Vt. GS, V, 145–146, 159, 165–166, 191, 193–194; vrdl. GS, XX, 158–159.)

Oma peateoses on Dilthey kujutanud asja nii, et teadusliku tunnetuse liikumine selles sihis, et käsitleda kultuuri-süsteeme ja ühiskonna välist organisatsiooni ning kujundada nende kohta välja nn teise astme teooriaid, algab „samalaadse esmase deskriptiivse kokkukorraldamisega”. (GS, I, 40.) See peaks kõigepealt aset leidma võrdlevas antropoloogias, mis toetuks individuaal-antro-

poloogia tulemustele. „Kui too arendas üleüldist inimlikku tüüpi, psühholoogiliste ühikute üleüldist eluseadust, neisse seadustesse kätkevad üksiktüüpide diferentse, siis etnoloogia või võrdlev antropoloogia läheb siit edasi; selle objekti moodustavad kitsama mahuga samalaadsused, mille kaudu piiritlevad end tervikus rühmad ja esitavad end inimkonna üksikliikmetena: inimsoo loomulik liigendus ja selle kaudu planeediterviku tingimustes tekkiv vaimse elu ja selle erinevuste jaotus Maa pinnal.” (Samas.)

Kirjeldades teaduslikku uurimistööd, mis peaks aset leidma kultuuri-süsteemi ja ühiskonna välist organisatsiooni käsitlevates teadustes, lähtub Dilthey sotsiaal-ontoloogilisest eeldusest, et osutatud ühiskondlikud moodustised tekitavad tänu sellele, et neis toimivates indiviidides seostuvad teatud laadi psüühilised aktid. Nii tulebki tema arvates kultuuri-süsteemide teaduslikul käsitlemisel uurida sõltuvusi, mis eksisteerivad üksikute psüühiliste või psüühofüüsiliste elementide vahel, mille seostumisele need kultuuri-süsteemid toetuvad. „Teadus teeb kindlaks, kuidas tingib selles eesmärkseoses üks element teist, kuidas sõltub seal ühe omaduse esinemisest selles teise omaduse esinemine.” (GS, I, 44.) Sellise uurimistöö käigus tuleb ühelt poolt püüelda selle poole, et luua „ühe süsteemi üldine teooria”, mis kirjeldaks kõige üldisemaid, kogu antud süsteemi hõlmavaid sõltuvusi eesmärkseose psüühiliste ja psüühofüüsiliste elementide vahel, teiselt poolt on aga uurimisobjektiks ka kitsama ulatuvusega sõltuvused modifikatsioonide vahel, mis leiavad aset ühe süsteemi üldistes omadustes. (Vt. GS, I, 44–45.) Niisugune tunnetus peab realiseeruma selliste meetodiliste operatsioonide kaudu nagu süsteemi liigendamine, selle väljaliigendatud vormide võrdlemine, süsteemi koostisosade vahel eksisteerivate seoste, nagu ka süsteemi ja välise keskkonna vaheliste seoste hindamine nende väärtuse seisukohalt, kusjuures konkreetset kultuuri-süsteemi käsitlevas uurimistöös sõltub nende operatsioonide seos süsteemi spetsiifilisest positsioonist ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse tervikus. (Vt. GS, I, 58.)

Mis puudutab ühiskonna välise organisatsiooni teaduslikku uurimist, siis üldine metodoloogia peaks siin Dilthey ettekujutuse kohaselt olema niisugune, et „interpreteerida sellelt inimühendustes elatavalt elult (*Verbandsleben*), mille me leiame eest välise organisatsiooni neil meile ligipäasetavatel astmetel, mis on võimalikult lähedased primaarsetele seisunditele, tagasihaaravalt jäänukeid, mis heidavad valgust suurele ajaloolisele protsessile, milles perekonnaühenduse elu- ja võimuküllasest ühtsusest on väljadiferentseerunud ühiskonna väline organisatsioon, ja allutada ühendustes toimuv elu, ühendustes toimuv areng erinevate rahvaperekondade ja rahvaste juures võrdlevale menetlusele.” (GS, I, 73.) Dilthey nendib, et inimajaloo tervikule pilku heites torkab silma ühiskonna välise organisatsiooni vormide mõõtmatu rikkus. Kuid samas väljendab ta usku, et kõigi nende vormide puhul „on seos eesmärgi, funktsiooni ja struktuuri vahel see, mis annab kujunemisseaduse ja seega lähtepunktid võrdlevale meetodile.”<sup>176</sup> (GS, I, 75.)

<sup>176</sup> Sellest, kuidas Dilthey oma varasemal loomeperioodil kirjeldab uurimistööd sotsiaal-teadustes, kujuneb mulje, et see on tema silmis laias laastus sarnane sellele, võiks öelda

Tunnetamaks rahvaid kui kestvaid ühiskondlikke moodustisi, millele on eripärane „suurim kompleksus ja komplitseeritus”, tuleb kasutada erinevaid teise astme teooriaid. Nii sõltub see, kuivõrd on võimalik vaimuteaduslikult käsitleda üksikuid rahvaid, suures ulatuses sellest, kuivõrd on teadused, mis käsitlevad kultuuri-süsteeme ja ühiskonna välist organisatsiooni, suutnud anda niisuguse uurimustöö käsutusse vastavaid teoreetilise analüüsi vahendeid – teise astme mõisteid ja tõdesid.

Asjaolust, et ajaloolis-ühiskondlik-kultuurilise tegelikkuse tunnetamine teoreetilistes vaimuteadustes on vahendatud analüütilise liigendamise ja abstraksioonidega, tuleneb Dilthey veendumuse kohaselt ka järeldus, et erinevate teadusrühmade eristamine nendes on üksnes suhteline ja kõne all oleva tunnetuse edenemise tingimuseks on kõigi neis saavutatud teoreetiliste uurimistulemuste pidev seostamine üksteisega. „Kui pidada seega silmas nende kahe teadusteklassi vahet teineteisega, siis tekib siin loogiku jaoks nõudmine teadvustada meetodiliselt tunnetusprotsessi seost, milles need üksikteadused on tekkinud, mis juhib veel edasi. Neist ühte klassi kuuluvaid teadusi saab vastavalt liigendusprotsessi loomusele, milles nad eristuvad, arendada üksnes nende tõdede pidevas relatsioonis tõdedega, mis on leitud teise klassi kuuluvates teadustes. Ja mõlema nende klassi sees eksisteerib seesama suhe ...” (GS, I, 48.)

Nagu öeldud toetub Dilthey peateose vaimuteaduste teooria sotsiaal-ontoloogilisele eeldusele, et teadused moodustistest, mis tekkivad indiviidide vastastikkuses mõjus, käsitlevad faktidevaldkonda, mis on psühholoogia ja antropoloogia poolt uuritavatest faktidest spetsiifiliselt erinevad. Ta nimetas neid teise astme psüühilisteks faktideks (*psychische Tatsachen zweiter Ordnung*) ja nende olemasolu õigustas tema silmis teise astme teooriate eristamist „esimese astme tõdedest”.

Neile spetsiifilistele faktidele või „sisulisustele”, nagu Dilthey neid ka nimetab, vastavad teise astme teooriates mõisted, „mis on spetsiifiliselt erinevad nendest, mida kasutatakse individuaalpsühholoogias ja mida võib nendega võrreldes iseloomustada teise astme mõistetena (*Begriffe zweiter Ordnung*) vaimuteaduste ülesehituses.” (GS, I, 45.) Nendele mõistetele<sup>177</sup> toetudes formuleeritud fundamentaalsed printsiibid kujutaksid endast aga vastavalt „teise astme tõdesid” (*Wahrheiten zweiter Ordnung*) süstemaatiliste vaimuteaduste hierarhilises seoses. (Vt. GS, I, 46.) Seega vaatamata sellele, et ta eelistab subjektist-lähtuvat lähenemisviisi, ei seisne ühiskondlik-ajaloolis-kultuurilise tegelikkuse teaduslik uurimine Dilthey silmis sugugi selles, et lihtsalt redutseerida selle

---

funktsionalistlikule, käsitlusviisile, kuidas bioloogias seletatakse elusloodust. Sel juhul jääb aga põhjendamata tema seisukoht, et sisemise reaalsuse ontoloogiline eripära tingib loodusliku maailma uurimisega võrreldes teistsuguste uurimismeetodite kasutamist.

<sup>177</sup> Dilthey toob erinevatest teadustest näiteid sedalaadi teise astme mõistete ja väidete kohta. Nii osutab ta näiteks teadusliku tõsikindluse mõistele, mis valitsevat terve teadusteooria üle. Poliitökonoomias teostatava analüüsi paratamatu aluspõhja moodustavat aga vajaduse, ökonoomsuse (*Wirtschaftlichkeit*), töö, väärtuse jt. „psüühofüüsilised mõisted”. (Vt. GS, I, 45.)

tegelikkuse elemendid ja seosed individuaalsühholoogilistele andmetele või teooriatele.

Siiski väljendab ta oma peateoses veendumust, et vaimuteadusliku teadmise teine aste baseerub teatud viisil, mis nõuab veel konkretiseerimist, selle „esimese astme tõdedele”. Nii püstitatud ülesande lahendamiseni ta ise ei jõudnud. Küll võib sellest ülesande-püstitusest aga välja lugeda ehk seda, et Dilthey lükab tagasi rangelt naturalistliku lähenemise pretensiooni olla ainus viis, kuidas ühiskondlik-ajaloolist maailm teaduslikult käsitada.

Sõnaselgelt möönab ta aga seda, et psühholoogia vahetõke kultuuri-süsteemi ja ühiskonna välist organisatsiooni uurivate teadustega ei ole mitte lihtne, vaid vastupidi sedavõrd kompleksne, et tema silmis „saab üksnes kokkusiduv tunnetusteoreetiline ja loogiline aluspõhi, mis lähtub tunnetuse erilisest positsioonist ajaloolisesse, ühiskondlikusse tegelikkusesse, täita selle tühiku, mis eksisteerib kuni tänaseni psühhofüüsilisi ühikuid käsitlevate teaduste ja nende teaduste vahel, mis käsitlevad poliitilist ökonoomiat, õigust, religiooni jt.” (GS, I, 46.) Filosoofilise aluspõhja üheks ülesandeks peaks saama määratleda seda, millises vahekorras on üksteisega esimese ja teise astme tõed vaimuteadustes. „Vaimuteaduste niisuguse aluspõhja loomise kõigi probleemide kese on seega: psüühiliste eluühikute tunnetamise võimalikkus ja niisuguse tunnetuse piirid, seejärel on asi selle psühholoogilise tunnetuse seoses teise astme faktidega, millega otsustatakse nende teoreetiliste ühiskonnateaduste loomuse üle.” (GS, I, 68.)

See sihiseade kätkes endas ka ülesannet „selgitada abstraheeritud mõistete vahetõke ühiskondlik-ajaloolise tegelikkusega, mille osasisud nad on.” (GS, I, 86.) Nii näiteks kritiseerib Dilthey organismi mõiste kasutamist vaimuteadustes kui katset täita tühimikke nende teaduste mõistestikus laenudega loodusteaduste mõistelisest arsenalist, mis tänu sellele, et see on välja kujundatud välisele kogemusele toetudes, näib väga veenev ja meelitab sellisena enda rakendusala laiendama üle loodusteaduste piiride. Tema peab niisugust laenu aga põhjendatuks, kuna loodusteadustes kasutataval kujul olevat selle mõiste referent „hümar ja hüpoteetiline”, sel ajal kui vaimuteadustel on Dilthey veendumuse kohaselt võimalik anda oma mõistetele sisu, mis on sisemises kogemuses kaheldamatult tuvastatav. Niisiis tuleb vaimuteadustes „teha kindlaks selged ja pärisomased väljendused, mis täidaksid olemasolevad tühimikud, ja nii kujundada välja puhas ja iseendast järjekindel keelepruuk, mis kaitseks vaimuteadusi keelesegunemise eest loodusteadustega ja edendaks ka terminoloogia küljest kindlate ja üldkehtivate mõistete arengut vaimsete faktide valdkonnas.” (GS, I, 71.)

Kuna mõistmine kujutab tema käsituse järgi endast mitte abstraktset kognitiivset kogemust, vaid teostub hingeelu struktuurseose kõiki olemuskomponente hõlmava läbielamise alusel, siis käib sellega tema arusaama kohaselt paratamatult kaasas ka nende nähtuste väärtustamine, mida mõistetakse. (Vt. GS, V, 172–173, 205.) Dilthey paistab olevat uskunud, et see asjaolu saab omakorda anda aluse, millele toetudes peaks olema võimalik põhjendada normatiivseid väiteid. Niisiis on ta seisukohal, et teadmine selle kohta, milline on inimhinge

invariantne struktuur ning selle tüüpilised variatsioonid, saab anda objektiivse, s.t. reaalsus-sisuga ja üldkehtivalt põhjendatava aluse nähtuste väärtustamiseks. Objektiivselt väärtuslik olevat see, mis aitab kaasa antud struktuurseose funktsioneerimisele, alalhoiule ja arenemisele. (Vt. GS, V, 173, 216.) Ta usub, et sellelt seisukohalt saab nähtusi objektiivselt selekteerida mitte üksnes olulisteks ja ebaolulisteks, vaid ka positiivseteks ja negatiivseteks. (Vt. GS, V, 210.) See omakorda peaks andma aluse, millele toetudes saab põhjendada normatiivseid väiteid<sup>178</sup>. Nii teostunuks vaimuteaduste seos praktikaga, nende kutsumus anda juhatusi ühiskondliku elu tarvis. (Vt. GS, V, 152, 157–158, 189–190, 267–268.) Siit ilmneb, et ühiskonnaelu juhtimise võimalikkuse sõltuvus võimalikkusest saavutada vaimuteadustes objektiivseid tulemusi, mida Dilthey deklareerib eksplitsiitselt oma hilises loomingus, esineb implitsiitselt ka juba tema varasemas loomingus.

Ta kasutas sellele osutamiseks harva sõna objektiivsus, kuivõrd see oli reserveeritud loodusteadustele ja nende eeskujul ülesehitatud vaimuteaduste „loomulikule süsteemile”, mis tänu oma objektiivsusele ainsana suutvatki tõelselt esitada ühiskondlikku reaalsust. Dilthey filosoofiline analüüs soovib näidata, et oma kogemustingimuste eripära tõttu ei taba nad reaalsust selle olemuslikus terviklikkuses, vaid parimal juhul selle üksikuid aspekte. Sellele tulemussele toetudes lükkab ta tagasi nii sotsialistlikud ja positivistliku teooriad ühiskonna juhtimisest, kui ka radikaal-liberaalsed juhtimisteooriad ja -praktikad, mis kõik toetusid tema silmis sellele väärtalt mõistetud objektiivsusele, mis oli iseloomulik „loomulikule süsteemile”. Juhtimisteooriad tuli üles ehitada toetudes inimloomuse terviklikule kogemusele, millest oli tolle väärtalt mõistetud objektiivsuse tõttu just nimelt mööda vaadatud. Samas ühiskonna juhtimise võimalikkust ennast paistab ta olevat mõistnud põhimõtteliselt sarnaselt sellele, kuidas seda kujutati ette nn „loomuliku süsteemi” raames. Tundub, et käsitus vaimuteadustele spetsiifilisest objektiivsuse-ideaalist, mis on implitsiitselt kätketud ka Dilthey tolle aja analüüsi, pidi toimima mitte niivõrd mõne alternatiivse juhtimisteooria või -praktika õigustamise alusena, kui pigem alusena, millele toetudes sai tõrjuda olemasolevate juhtimisteooriate ja -praktikate puudujääke, mis tema silmis tulenesid ühekülgetest ja seetõttu ebaadekvaatsetest käsitustest inimloomuse kohta, millele nad toetusid.

Teiseks ohuks, mis pärssis vaimuteadusliku tunnetuse võimalikku panust ühiskonnaellu, oli tema silmis skeptitsism ning anti-realism, mis tuletas tunne-

---

<sup>178</sup> Asjaolu, et vaimuteadused kätkevad endas ka normatiivset funktsiooni, oli Dilthey juba oma peateoses esile tõstnud kui tunnust, mis eristavat neid teadusi loodusteadustest. Kriitiku heidavad talle ette seda, et selles esituses jääb puudu vaimuteaduste praktilis-normatiivse funktsiooni täpsemast määratlemisest ja pole esitatud kriteeriumit, mille alusel oleks võimalik ebateaduslikke, näiteks ideoloogilisi väärtusotsustusi eristada teaduslikest. (Vt. Lessing 2001:96.) Viidet viisile, kuidas see probleem võiks tema arvates lahenduse leida, võib märgata tema eeltöodes 1875. aasta artiklile. Seal osutab ta, et vaimuteadused püüavad ühiskonda reguleerida sihiga optimeerida selle eesmärk-süsteeme. Niisiis peab normatiivne tunnetus olema vaimuteadustes alati seostatud antud, konkreetse eesmärk-süsteemiga. (Vt. GS, XVIII, 64 jj.; Lessing 1984:163–164.)

tusteoreetilisest analüüsist, mis paistis olevat kindlaks teinud, et fundatsio-  
nistlik-realistlikku objektiivsus-ideaali on võimatu saavutada, järeltule, et  
reaalsus on inimtunnetusele üldse kättesaamatu ning meil tuleb rahulduda  
pelkade konstruktsioonidega teadvuses, mis on reaalsusest lahutatud. (Vt. GS,  
XX, 170–171.) Dilthey lähtub siin ilmselt veendumusest, et ühiskondlikke  
reformikavu ei saa tõsiselt võtta seni, kuni on kahtlus, et need kujutavad endast  
pelki mõttekonstruktsioone, mille seos reaalsusega pole selge. Reformaatorid  
peavad olema kindlad ühe kava reaalsus-sisus, enne kui nad saavad sellele toe-  
tudes asuda ühiskonda juhtima. Just selle võimalikkust püüab ta oma filosoofi-  
liste analüüsides ka tõestada ning seda võiks interpreteerida katsena kujundada  
välja uus, tunnetusteoreetiliselt õigustatav objektiivsuse-mõiste, mis oleks  
adekvaatne ka vaimuteaduste loomusega.

#### **2.3.2.3.2.5. Sisemise kogemuse piirid**

Dilthey möönab siiski ka ise, et eespool esitatud uurimisprogramm selleks, et  
põhjendada objektiivse vaimuteadusliku tunnetuse võimalikkust, põrkub mit-  
mete raskustele ja takistustele. Need seostuvad kõigepealt sisemise taju kui  
primaarse tunnetusallikaga. Dilthey osutab tervele reale piirangutele, millega on  
seotud tunnetus, mis sellele tajuliigile toetub. (Vt. GS, V, 198.)

Esiteks on sisemine taju alati ühe konkreetse indiviidi taju, kellel on ainsana  
privilegeeritud ligipääs isiklikele sisemistele protsessidele ja seisunditele.

Teiseks ja eelnevast tulenevalt on sisemine taju paratamatult mõjutatud ini-  
meste individuaalsetest erinevustest.

Kolmandaks on sisemises taju antud faktilisus pidevas muutumises. See-  
tõttu ei ole ka individuaalsel uurijal oma sisevaatluses võimalik pöörduda tagasi  
stabiilselt samaksjäävate ja kindlapiiriliste objektide juurde, nagu seda sai teha  
loodusteadlane tolleaegses loodusteaduses. Sellist objekti konstantsust, stabiil-  
sust, substantionaalsust, asjapärasust peab Dilthey silmas, kui ta iseloomustab  
loodusteaduste poolt tunnetatavat oleva-sfääri ontoloogilises mõttes objektiiv-  
sena. Sisemise faktilisuse üheks põhiliseks ontoloogiliseks iseärasuseks on see-  
vastu selle muutuvus ja varieeruvus.

Neljanda takistusena vaimuteadusliku tunnetuse teel tõstabki Dilthey esile  
seda, et eelnevalt osutatud ontoloogilistest asjaoludest tulenevalt on siin oluli-  
selt piiratum võimalus kasutada sisemise reaalsuse uurimisel mõõtmist. See  
omakorda seab piirangud neis uurimistes saavutatavale täpsuse määrale. Vaat-  
luse ja eksperimendi tulemuste mõõtmist ja mõõtmistulemuste täpsust pidas ta  
aga olulisteks toetuspunktideks, mis võimaldas saavutada loodusteadusliku tun-  
netuse üldkehtivat põhjendatust, s.t. loodusteaduslikku objektiivsust. Sellest as-  
pektist tuli võimalust saavutada uurimistulemuste üldkehtivat põhjendatust, kui  
objektiivse tunnetuse olulist komponenti, hinnata sisemise reaalsuse uurimisel  
oluliselt problemaatiliseks kui välismaailma uurimisel loodusteadustes. (Vt.  
GS, V, 144–145.)

Viienda piiranguna tõstab Dilthey esile asjaolu, et vahetult tajutavad on  
meile üksnes käesoleval hetkel aset leidvad sisemised protsessid ja seisundid.

Varasemad sellised protsessid ja seisundid on meile antud üksnes mälu vahendusel ning kui me neid meenutades uurime, siis sõltub meie tunnetuse tõsiskindlus mälu usaldusväärsusest. Kuigi Dilthey peab viimast piisavalt usaldusväärseks tunnetusvahendiks, möönab ta tõsiasja, et meenutuse puhul pole enam tegemist vahetu tajuga, millele eeldatavasti toetub sisemise kogemuse pretensioon tõesusele. See piirang sisemisele kogemusele pidanuks tema silmis olema seda enam oluline, kuna ta möönab teisalt ka seda, et hingeelu struktuurseos on meile tajus antud mitte kunagi tervikuna, vaid üksnes osade kaupa. Seetõttu tuleb kogemusel koguda vaatluses korduvate seoste kirjeldusi, et panna neist kokku tervikseos. (Vt. GS, V, 171, 178–180, 190.) Kuna viimane ei ole aga kunagi tervikuna tajutav, siis pole ka vastav kirjeldus tervikuna otseselt ja vahetult verifitseeritav. Seetõttu pidas ta iseäranis raskesti tabatavaks hingeelu struktuuriks hingeelu omandatud seost.

Kuid ka sellele, mida me saame tajuda käesoleval hetkel, on teatud piirangud. Sisemist vaatlust iseloomustab Dilthey tahte funktsioonina, mistõttu kerkib kuuenda piiranguna esile asjaolu, et see, millele pole suunatud vaatlust ajendav tahteakt, pole ka vaadeldav. Ta on seisukohal, et psüühilised protsessid saavad nende aset leidmise ajal omada vaid üht suunda – olukord, kus tähelepanu on kontsentreeritud samaaegselt paljudes suundades, on tema arvates välistatud. (Vt. GS, XIX, 138.) See osa teadvusest, mis jääb meie tähelepanu fookusest välja, pole ka selgesti teadvustatud. Seetõttu möönab Dilthey, et teadvus pole tervikuna sisemisele tajule transparentne, lükkab aga samal ajal tagasi kontseptsioonid, mis tõid sisse eelduse, et eksisteerivad ka mitteteadvustatud vaimuseisundid. (Vt. GS, XIX, 121–131; selle kohta vt. Makkreel, Rodi 1989: 35–36.)

Seitsmenda piirava asjaoluna osutab ta sellele, et kuna tahteakt peatab kujutluste vaba mängu, siis pole sellest haaratud protsessid ja seisundid samuti vahetult vaadeldavad ning tunnetus saab neid üksnes hilisema meenutuse abil käsitleda. See seab aga tunnetuse taas sõltuvusse individuaalse mälu usaldusväärsusest.

Teine rida tingimusi, millest tulenevad piirangud vaimuteaduslikule tunnetusele, on seotud mõistestikuga, mille abil tuleb diskursiivsel mõtlemisel kujundada tajutu ümber kogemuseks. Nagu eespool kõneks olnud, on Dilthey veendunud, et niisuguse objektiivsuse saavutamine oleks problemaatiline, kui mõistestik, mida kasutatakse selleks, et seostada tajud kogemuseks, oleks konkreetsest taju liigist täiesti sõltumatu, väline lisand sellele. Tema käsituse kohaselt kerkiks niisugusel juhul küsimus, kuidas saab säilida reaalsuse ehe antus, mis on tema arvates iseloomulik sisemisele tajumusele, kui selle kujundamine tunnetuseks on paratamatult seotud vajadusega töödelda tajumust mõistete abil, millel puudub seos tajutava endaga. See oht oli tema hinnangul aktuaalne seetõttu, et teaduslikkuse ja sealhulgas ka objektiivsuse ideaal, mis oli leidnud tunnustamist üldteaduslikuna, oli pärit just loodusteaduslikust tunnetusest, seega kohandatud tunnetustingimustele, millele allub väline kogemus. Paistis enesestmõistetavana, et loodusteadustes edukalt rakendamist leidnud mõisteid ja meetodeid tuleb kasutada ka vaimuteadustes. Dilthey oli aga veendunud, et kui neid muutmata kujul rakendada sisemise reaalsuse käsitlemisel, siis tekiks ko-



heselt vastuolu käsitletava reaalsuse loomuse ja selle uurimiseks kasutatavate mõtlemisvormide vahel. Nagu öeldud oleks tema arvates tulemuseks see, et me jääksime ilma meile olulisest tunnetusest, mis jääks meile kättesaamatuks just selle tõttu, et me kasutame mõistelist instrumentaariumi, mis ei ole adekvaatne uuritavate nähtuste ontoloogilisele loomusele. (Vt. GS, V, 143–144, 195–196.)

Sellest asjaolust teeb Dilthey järelduse, et vaimuteaduslikul uurimistööl tuleb rakendada oma autonoomset mõistestikku, mis oleks kohandatud selle reaalsuse ontoloogilise iseloomuga, mille tunnetamine on vaimuteaduste ülesandeks. Vaimuteadusliku tunnetuse poolt taotletava objektiivsuse aspektist on oluline, et see mõistestik võimaldaks esitada sisemist reaalsust koos sellele iseloomuliku dünaamilisuse ja variatiivsusega. Selle taotlusega on tema arvates otseses vastuolus loodusteadusliku tunnetuse objektiivsuse mõistega kaasas käiv tähendusaspekt, mille kohaselt objektiivselt peeti võimalikuks tunnetada üksnes midagi sellist, mis on muutumatu, kindlapiiriline, asjapärane, inertne. Loodusteadustes väljakujundatud kategooriaalne instrumentaarium oligi tema arvates kohandatud just sedalaadi objektide tunnetamisele. Dilthey veendumuse kohaselt tulenenuks sellest, kui loodusteaduslike mõistete rakendusala oleks ekstrapoleeritud sisemise reaalsuse kogemisele, antud reaalsuse-liigi asjastamine, sel ajal kui see oma loomult on protsess. (Vt. GS, V, 171–172, 195–196.) Nii näiteks ei ole sisemise reaalsuse käsitlemisel tema hinnangul kasutatav loodusteaduslike seletuste juhtprintsip – kausaalsusseadus, koos sellesse kätketud eeldusega, et põhjus ja tagajärg on nii kvalitatiivselt kui ka kvantitatiivselt ekvivalentsed. (Vt. GS, V, 212.) Nagu öeldud, on ta seisukohal, et seetõttu ei võimalda ka seaduspärasused, mida sisemise reaalsuse toimimises võib avastada, ennustada ette tulevikus aset leidvaid sündmusi ja arenguid. (Vt. GS, V, 224.)

Dilthey paistab olevat veendunud, et tõesusele ja üldkehtivale põhjendatusele saab pretendeerida üksnes selline vaimuteaduslik tunnetus, mis tuleb oma kategooriaalse instrumentaariumi n.ö. genuiinselt sisemisest tajust, sellesse kätketud „vaikivast mõtlemisest”. Kuid ka sel juhul jääb see tunnetusliik seotuks piiranguga, et ükski mõiste ei ammenda kunagi elamust, mille analüüsimiseks ja kirjeldamiseks seda kasutatakse. Elamuse analüüsimisel ja kirjeldamisel jääb alati alles mingi edasianalüüsiv jääk. Täielik ratsionaalne transporentsus, mida saavutatakse mõnes reaalteaduses, tuleneb Dilthey järgi sellest, et seal tegeleb mõtlemine iseenda abstraktsioonidega. Vaimuteadustele on aga tema hinnangul olemuslik seos elamusliku reaalsuseteadvustusega, mida ei ole kunagi võimalik selle jagamatuteks osadeks lõplikult lahti võtta. (Vt. GS, V, 175–156.)

Ilmselt just seda laadi piiranguid silmas pidades nendib ta juba oma peateoses, et võimalused teha kindlaks seaduspärasusi on vaimuteadustes tugevasti piiratumad kui loodusteadustes. „Samalaadsused, mida on võimalik kindlaks teha ühiskonna vallas, jäävad oma arvult, tähenduselt ja käsituse määratletuselt tugevasti maha nendest seadustest, mida on võimalik ruumisuhete ja liikumise omaduste kindlal alusel esitada looduse kohta.” (GS, I, 37.) Ta tõstab selles seoses esile ka tõsiasi, et raskustele, mis seostuvad indiviidi tunnetamisega üldiselt, lisanduvad siin veel komplikatsioonid, mis tulenevad ühiskondades koostoimivate indiviidide suurest mitmekesisusest ja individuaalsusest, nagu ka

loodustingimuste suurest variatiivsusest, mille rüpes konkreetne ühiskond kunagi eksisteerib, ning sellest, et inimloomuse tundmine, milleni kaasajal ollakse jõudnud, ei võimalda tuletada inimloomuse üldisest tüübist järeldotsi ühiskonna varasemate või kaasaegsete seisundite kohta. (Vt. samas.) Nendele mõõndustele vaatamata jäi ta aga seisukohale, et vaimuteadusliku tunnetuse üheks oluliseks taotluseks on avastada seaduspärasusi ajaloolis-ühiskondlik-kultuurilises maailmas, W. Windelbandilt laenatud terminit kasutades võiks ütelda, et vaimuteadustel on tema silmis ka oma spetsiifiline nomoteetiline komponent.

Eelkõige avaldab Dilthey aga veendumust, et need olulised piirangud, millele, nagu ta mõõnab, peab põrkuma sisemine kogemus, saavad „enam kui üleskaalutud” selle olulise eelisega, et sisemises tajus on meie tunnetusele vahetult antud reaalsus nii, nagu see on. (Vt. GS, V, 198; GS, I, 37; Johach 1974: 59.) Ja kuna arusaama kohaselt, mis domineerib tema varasemal loomeperioodil, on reaalsuse-tabamise pretensiooni õigustatus tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatava objektiivsuse mõiste kõige olulisemaks komponendiks, siis pidi tema silmis eelkõige just sisemisele tajule toetuval tunnetusel olema alust pretendeerida objektiivsusele.

Tunnistades siiski samas, et ka sisemine taju on tunnetusallikana piiratud, osutab Dilthey täiendavatele tunnetusmoodustele, mis pidanuksid aitama selle puudujääke korvata. Selliseks oluliseks täienduseks oli tema silmis teiste isikute mõistmine. (Vt. GS, V, 198–199.) Nagu öeldud, on see ka ainus viis, kuidas sisemise kogemuse panus saanuks vaimuteadustes realiseeruda. (Vt. GS, V, 249–252.) Teiseks tähtsamaks täienduseks sisemisele kogemusele ongi Dilthey silmis vaimse reaalsuse kultuuriliste objektivatsioonide mõistmine. Näiteks hingeelu omandatud seose tundmaõppimine pidi tema hinnangul kindlasti toetuma ka sedalaadi uurimistööle. Siiski, kuni oma elu viimase kümnendi töödeni käsitleb Dilthey selliste objektivatsioonide uurimist üksnes täiendusena sisemisele kogemusele kui primaarsele tunnetusallikale. (Vt. GS, V, 180–181, 190, 199–200.) Kuid see, et ta apelleerib sedalaadi objektivatsioonidele, viitab juba sellele, et esialgne programm hakkas ka tema enda silmis üha enam paistma ebapiisavana.

#### **2.3.2.3.2.6. Kriitika Dilthey vaimuteaduste objektiivsuse kontseptsioonile**

Dilthey kaasaegsete seast käsitles tema programmilist artiklit „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta” kõige üksikasjalikumalt Hermann Ebbinghaus, kelle hävitavalt kriitilist retsensiooni<sup>179</sup> võib võtta ka kaitsekõnena „seletavale psühholoogiale”<sup>180</sup>. Retsensent tõstab esile asjaolu, et Dilthey prog-

<sup>179</sup> Vt. Ebbinghaus 1984: 45–87. Selle kohta vt. Lessing 1984: 122–124, Rodi 2003: 173–183, De Mul 2004: 187–189, Gauker 2013: 199–201.

<sup>180</sup> See kaitsekõne osutus veenvaks ning Dilthey programm ei ole avaldanud psühholoogia edasisele arengule olulist mõju. Kuid võimalik, et asjade selline käik ei ole psühholoogiale sugugi ühetähenduslikult kasulik olnud ja siin on tegemist näitega selle kohta, kuidas liialt piiravalt mõistetud objektiivsuse-etalon on blokkeerinud potentsiaalselt tähendusliku uurimissuuna. (Vt. Gauker 2013.)

ramm lähtub ühelt poolt tõdemusest, et hingeelu struktuurseos on sisemisele tajule ja kogemusele vahetult antud, teiselt poolt väidab ta oma teoses aga korduvalt, et hingeelu struktuurseos pole meile kunagi antud tervikuna. Vastuolu, mis paistab nii tekkivat, jääb retsensendi hinnangul selgitamata. (Vt. Ebbinghaus 1984: 69.) Ebbinghaus peab osutatud vastuolu põhjuseks seda, et Dilthey ei erista teineteisest piisavalt selgesti ühelt poolt hingeelu struktuurseose üksikute osade vahetut tajumist ja teiselt poolt hingeelu tervikseose tunnetust. Ka retsensent on nõus, et viimane ei ole meile kunagi tervikuna tajutav ja järelikult on ettekujutus sellest seosest oma loomult konstruktsioon, millega täidetakse lüngad selles reaalsuses, mis on meie tajumuses vahetult antud. (Vt. Ebbinghaus 1984: 74.) Seega kujutab niisugune konstruktsioon endast hüpoteesi ning seda tunnetusvahendit on kirjeldaval psühholoogial niisama vähe võimalik vältida kui seletaval psühholoogialgi. Ebbinghaus teeb siit järelduse, et Dilthey pole suutnud pakkuda olemasolevale psühholoogiale, mida ta kutsub seletavaks psühholoogiaks, mingit alternatiivi, vaid kutsub üles millekski selliseks, mida selles teaduses tegelikult juba ammu viljeletakse. (Vt. Ebbinghaus 1984: 77.) Dilthey poolt soovitatava kirjeldava psühholoogia erinevus olemasolevast seletavast psühholoogiast taandus Ebbinghausi silmis üksnes sellele, et see kutsub hüpoteese konstrueerides toetuma üksnes sellistele konstruktsiooni-elementidele, mis on sisemises tajus otseselt ja vahetult antud. Ehkki selle vastu, et toetuda võimaluse korral sellistele konstruktsiooni-komponentidele, mis on empiirilisel verifitseeritud, ei olnud ka Ebbinghausil põhimõtteliselt midagi, toob ta näiteid selle kohta, kuidas teaduslik progress on aset leidnud just tänu julgetele hüpoteesidele, mis nende esitamise hetkel omasid veel väga nappi empiirilist kinnitust. Seega oleks niisugustest hüpoteesidest loobumine liialt kõrge hind teadmise kindluse eest, mida tänu sellele ehk saavutatakse. Just ebakindel katse ja eksituse meetod on see viis, kuidas teadus edasi liigub. (Vt. Ebbinghaus 1984: 79–80.) Ta osutab ka sellele, et ebakindlus psühholoogiliste uurimuste tulemuses ei puuduta sugugi üksnes seletusi ja hüpoteetilisi konstruktsioone, nagu Dilthey paistis eeldavat, vaid on omane juba faktide kindlaks tegemisele, kirjeldamisele ja analüüsile. Kuid Ebbinghausi silmis ei sunni niisugune ebakindlus sugugi järeldama, et teaduse meetod vajab põhjalikku ümberkujundamist. Vastupidi, tema hinnangul on selle meetodiga kõik korras, hoopis Diltheyl oleks mõtet muuta eeldusi, millest lähtudes ta hindas teaduses praktiseeritavat hüpoteetilis-deduktiivset uurimisviisi. (Vt. Ebbinghaus 1984: 81–82.) Teadusliku teadmise hüpoteetilisus ei ole ületatav – psühholoogias mitte vähem kui teistes vaimuteadustes. Järelikult ei saa viimased ka oodata, et psühholoogia annaks nende käsutusse kõigutamatuid „tõdesid”. Mis aga ei tähenda sugugi seda, et psühholoogia ei võiks anda vaimuteaduste arengusse olulist panust. (Vt. Ebbinghaus 1984: 84–85.)

Dilthey tegi mitmeid katseid vastata Ebbinghausi kriitikale artikliga. Lõpuks aga piirdus vaid lühikese märkusega, mille ta lisas juba trükis olevale artiklile „Kaastööd individuaalsuse uurimisele”. Selles osutab ta sellele, et Ebbinghaus ei erista hingeelu ühtsust kui hingeelu tunnetuse võimalikkuse tingimust hingeelu konkreetsest totaalseosest, mis on psühholoogilise uurimuse objektiks. (Vt.

GS, V, 237–240.) Tuleb mõnda, et Dilthey taotluseks Ebbinghausi poolt retsenseeritud teoses oli eeldõige esile tuua psühholoogilise tunnetuse võimalikkuse tingimust – hingeelu struktuurseost on võimalik kirjeldada tänu sellele, et see on kaheldamatult antud ühtsusena. Seetõttu omavat hüpoteesid, mille kasutamist psühholoogilise uurimistöös ei taha Dilthey sugugi kahtluse alla seada, siin siiski hoopis teistsugust tähendust kui loodusteaduslikus tunnetuses. Kuid tuleb tunnistada ka seda, et kasutades üht ja seda sama terminit „hingeelu struktuurseos”, nii selleks, et tähistada kõne all olevat võimalikkuse tingimust, kui ka selleks, et tähistada tänu sellele kirjeldatavat tegelikkust, jääb see erinevus tema enda teemaarenduseski hägusaks. (Vt. De Mul 2004: 188.)

Dilthey kontseptsiooni kõige nõrgemale kohale sai osutatud juba eespool, kui oli kõne all tema tunnetusteoreetilise enesemõtestuse lähtekoht – teadvusfaktide vahetu teadvustus. Tänapäeval on filosoofias valdavalt tagasi lükatud ka seisukoht, mis Dilthey silmis on kõige fundamentaalsemaks eelduseks, millele toetub tema käsitus sisemisest kogemusest, nimelt et sisemises tajus on meile vahetult antud sisemine reaalsus sellisena, nagu see olemuslikult on, ja tänu sellele on meil võimalik omada selle kohta teadmist, millel kindlasti on reaalsus-sisu.<sup>181</sup>

Just see lähtekoht kaalus tema silmis üles piirangud sisemisele kogemusele toetuvale teaduslikule uurimisele, mida ta mõõnis. Kui selgub, et see lähtekoht on ekslik, siis niisugust vastukaalu pole ning osutatud piirangud muutuvad seda kaalukamateks. Ebbinghausi ei teinud valdavalt midagi muud, kui tõi osa neist Dilthey poolt mõõdamines mainitud piirangutest arendatud kujul välja. Need piirangud on aga õigupoolest nii olulised, et neid teadvustades oleks pidanud muutuma väga kaheldavaks, kas selle käigus on võimalik jõuda üldkehtivalt põhjendatavatele tulemustele, mida ta pidas tunnetusteoreetiliselt õigustatava objektiivse teadmise tingimatuks tunnuseks. Koos sellega pidanuks aga muutuma kaheldavaks ka niisuguse teaduse võimalikkus.

Juba ainuüksi esimene mõõndud piirangutest, mille kohaselt vaimuteaduslikud vaatlused, võrdlused ja üldistused peavad toetuma primaarselt ühe konkreetse uurija tajudele, kellel on ainsana privilegeeritud ligipääs isiklikele sisemistele protsessidele ja seisunditele, pidi muutma ebakindlaks kõigi nende uurimuste tulemused, iseäranis kui neid hinnata domineeriva induktiiv-verifikatsioonistliku teaduskäsituse lähtekohalt. Kui toetuda üksnes individuaal-

<sup>181</sup> Antud seisukohaga jätkab Dilthey traditsiooni, millele olid aluse pannud George Berkeley ja David Hume, kes põhjendasid sisemise taju erilist tunnetusteoreetilist autoriteeti väitega, et meie mentaalne elu on meie tunnetuse jaoks transparentne ja seetõttu ei saa ükski meie käesolev mentaalne seisund ega selle omadus jääda meie tunnetusele kättesaamatuks. (Vt. *A Treatise concerning the Principles of Human Understanding*, Introduction § 22; §§ 25, 87; *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, Part IV, § 2; vrdl. GS, V, 197–198.) Sellele teesile on kaalukaid vastuväiteid ning nüüdisaegses epistemoloogias domineerib seisukoht, et transparentsus-teesi võib pidada kummutatuks. (Vt. Grundmann 2008: 521–522.) Selle teesi kriitikuid leidus aga juba Dilthey kaasaegsetegi seas. Siinkohal tuleb eriti osutada Friedrich Nietzschele, kes paistab olevat kritiseerinud Dilthey varasema loomeperioodi vaimuteaduste-käsitust just sellest seisukohast. (Vt. *Fröhliche Wissenschaft*, Aph. 355; selles kohta vt. De Mul 2004: 213–216.)

sele sisevaatlusele, siis on raske kujutleda, kuidas on võimalik vaatluses eristada hingeelu struktuurseose üldinimlikku struktuuri selle puhtalt individuaalsetest karakteristikutest. Kuid alles selline teadmine pidi tegema võimalikuks teiste olendite mõistmise, kui viimast operatsiooni mõista analoogia-järeldusena, nagu Dilthey seda tegi.

Just teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine pidi aga kompenseerima piiratust, mis on omane sisemiste tajumuste mõtestamisele. Kuid kuna Dilthey käsitas mõistmist ennast analoogia-järeldusele ekvivalentse protsessina, siis on kaheldav, kuidas saab niisugune protsess üldse millegi olulisega sisevaatluse tulemusi täiendada. Max Scheler tõstab seda käsitlust analüüsides esile asjaolu, et teisi isikuid mõistetakse niisuguse käsituse järgi ju analoogia alusel iseendaga ning mõistmine seisneb selles, et teises tuntakse ära iseennast. Ta rõhutab, et sel juhul jääb seletamata, kuidas toimub selle mõistmine, mis teistes isikutes on meist erinevat, iseäranis kui see erinevus ei taandu nende kvaliteetide kvantitatiivsele varieeruvusele, mida me võime iseendas vaadelda, vaid peaks endas kätkeva ka kvalitatiivset erinevust. (Vt. Scheler 1948: 258–259.)

Selleks, et vahetus teadvustuses ning sisemises tajus antud reaalsus-sisu oleks analüüsiv ja kirjeldatav, ilma et selline kirjeldus seda reaalsus-sisu moonutaks, tuli Dilthey järgi eeldada seda, et diskursiivsete uurimismenetluste alged sisalduvad juba selles vahetult antud reaalsus-sisus endas ning et see reaalsus on nende vahendusel antud universaalsel ja paratamatul viisil, kui need uurimismenetlused on välja arendatud üksnes nendest algetest ja mitte kuskilt väljast sisse toodud. Ajal, millal just äsja olid usutavuse kaotanud metafüüsika spekulatiivsed konstruktsioonid, võib niisugust taotlust psühholoogiliselt mõista. Kuid selline käsitlus paistab liialt piiravat uurija aktiivset rolli uurimistöös ega arvesta konstruktiivset komponenti kui viimase legitiimset ja viljakat aspekti. Nimelt, kui Diltheyl on õigus, siis paistab tunnetuse objektiivsuse nimel soovitatavana, et uurija püüaks oma mõtlemises välja selekteerida nimelt seda kategoriaalset struktuuri ja neid uurimismenetlusi, mille alged olevat talle hingeelu struktuuriga ette antud, ja mitte pühenduma sellele, et vabalt konstrueerida üha uusi uurimisvahendeid ja uurimistulemuste uusi kontrollimeetodeid, mis võiksid avada uuritavat üha uutest aspektidest, kuid ikka objektiivselt. Selline lähenemisviis paistab kätkevat ohtu, et teatud uurimismenetlusi kaldutakse käsitama sellistena, mis ainsaina saavat tagada objektiivseid tulemusi, kuna nad kasvavat välja uuritava nähtuse enda eestleitud loomusest. Niisugune käsitlusviis võib viia metafüüsika ajaloost tuttava olukorrani, kus kord aktsepteeritud uurimismenetlusi essentsialistlikult absolutiseeritakse.

Sellele kriitikale vaatamata võib aga väita, et Dilthey lähtekoht, et inimese hingeelu on spetsiifiline oleva valdkond, mis eeldab sellisena tööpoolest spetsiifilist meetodilist lähenemist, ei ole vastuolus sellega, mida aktsepteeritakse kaasaegse filosoofia peavoolus. Kui ta püüdis sellist lähenemist tugevalt naturalistlike alternatiivide vastu kaitsta, siis võib tema ettevõtmist hinnata teaduse praeguse arengutaseme seisukohalt õigustatuks, vaatamata sellele, et mitte kõik argumendid, millele ta seejuures toetus, ei ole ajale vastu pidanud, ning mitte kõik ootused, mida ta nende argumentidega sidus, ei paista enam realistlikud.

Seda enam, et tema käsitus reserveeris komplekssetes vaimuteaduslikes seletustes ka loodusteadustele legitiimse funktsiooni. (Vt. Detel 2007b: 78–80; 2007d: 114–126.) Küll on tänapäeval üldiselt loobunud käsitusest, mille kohaselt andvat see, et mentaalses valdkonnas ei esine nähtumuse ja olemuse erinevust ja see on sisemisele tajule vahetult ligipääsetav, selle valdkonna tunnetusele erilise tõsikindluse ja sellega olulise eelise füüsilise maailma uurimise ees. Kaasaegse vaimuteooria peavool käsitab mentaalse-valdkonda (enamasti aju) selliste seisundite hulgana, millel on mentaalsed omadused, mis eristavad neid seisundeid füüsilistes seisunditest. Nendeks omadusteks, mis teevad ühe ajuseisundi mentaalseks seisundiks, peetakse eripärast funktsionaalsust, representatsioonalsust ja teadvustatust. Neile omadustele vastavad kolm erinevat vaimsete seisundite mõistmise vormi – funktsionaalne analüüs, ratsionaalne rekonstruktsioon ja vaimne simulatsioon. Toetudes sellele käsitusele, võib inimese hingeelu analüüsi, mida Dilthey arendas oma varasemal loomeperioodil, kirjeldada selliselt, et see oli keskendunud eelkõige esimesele ja kolmandale omadusele, seevastu kui mentaalsete seisundite representatsioonalsus käsitlus jäi ebapiisavalt diferentseerituks. Ning vastavalt võib tema tolleaegset käsitust vaimuteaduslikust tunnetusest kirjeldada nii, et ta taandas selle eelkõige funktsionaalsele analüüsile ja vaimsele simulatsioonile, seevastu refleksioon mõistmise kui mentaalsete representatsioonide ratsionaalse rekonstruktsiooni üle jäi välja arendamata.

Tulles aga lõpetuseks otseselt objektiivsuse teema juurde tagasi osutaksin, et kui sisemises tajus tajutu vahetu antus ka looks eelise selleks, et saavutada tunnetuse ligipääs selliselt antud reaalsuse enda olemuslikule seosele ning sisemise kogemuse objektiivsuse selles mõttes, siis on selle sama antuse ligipääsetavus üksnes individuaalsele tajujale ning selle pidev muutlikkus takistuseks teadmise objektiivsuse kui üldkehtiva põhjendatuse saavutamisele. Siin võib täheldada, kuidas Dilthey poolt eeldatavasti tunnetusteoreetilisel õigustatavaks peetava objektiivsuse-ideaali kaks tunnust hakkavad paistma üksteist välistavatena, kui tema antud teemat puudutavaid tunnetusteoreetilisi vaateid eksplitseerida. Oma varasemal loomeperioodil tõstab Dilthey esiplaanile selle ideaali seda tunnust, mille kohaselt sai objektiivseks pidada sellist tunnetust, mis esitab tõeselt tunnetatava reaalsuse enda olemuslikku seost. Nagu püüdsin näidata on just vaimuteaduslikus uurimuses kui tunnetuses, mis käsitas eelkõige just sisemises tajus antud reaalsust, tema arvates eeldusi selle ideaalini jõuda. Kuid seda eelkõige siis, kui vaimuteaduslik tunnetus toetub individuaalse uurija vahetule, olevikus aset leidvale sisemisele läbielamisele. Niisugusele nõudele alludes on aga väga raske näidata, kuidas on sellele alusele rajatud vaimuteaduslikus uurimistöös võimalik jõuda üldkehtivalt põhjendatavatele tulemustele, mis on antud objektiivsuse-ideaali samavõrd oluliseks tunnuseks. Mida enam teha seda, mida olevat vaja teha selleks, et saavutada objektiivse teadmise esimesena osutatud tunnust, seda vähem paistab olevat võimalik saavutada kõne all oleva objektiivsuse-ideaali viimati osutatud tunnust.

Teaduslik tunnetus eeldab tunnetusmenetluste korratavust – põhimõtteliselt peab igaüks saama uurimust korrata ja kontrollida. Sellele toetubki uurimistulemuste pretensioon üldkehtivale põhjendatusele kui tunnetuse objektiivsuse

olemustunnusele. Seda pole sisemise taju ja sisemise kogemuse puhul, kui neid kitsalt käsitada, juba definitsiooni kohaselt võimalik saavutada. Osutatud puudust teadvustas ka Dilthey ise ning nihutab hiliseimal loomeperioodil oma kontseptsiooni mõningaid aktsente.

### 3. W. DILTHEY HILINE LOOMEPERIOOD JA OBJEKTIVSUSE TEEMA SELLES

Käesolevas peatükis käsitlen seda osa Dilthey pärandist, mis sündis 20. sajandil. Nagu varem mainitud, olid Dilthey püüdlused luua vaimuteadustele filosoofiline aluspõhi ja avaldada saavutatud tulemused oma peateose teise köitena, katkenud 1896. aastal, kui keskset osa sellest kavast – tema deskriptiivse psühholoogia projekti – oli nõ „seletava psühholoogia” vaatekohalt teravalt kritiseerinud Hermann Ebbinghaus oma samal aastal avaldatud artiklis. Leidmata endas jõudu sellele kriitikale vastata jättis Dilthey tookord vaimuteaduste aluspõhja teema kõrvale ning pühendus järgmistel aastatel peamiselt filosoofia ajaloo alastele uurimustele<sup>182</sup>.

Otseselt vaimuteaduste aluspõhja teema juurde pöördus Dilthey tagasi 1904. aasta lõpus. Sealtpäele kuni 1910. aastani pidas ta Berliini teaduste akadeemias sellel teemal terve rea ettekandeid.<sup>183</sup> Tõuke võtta taas üles oma filosoofiline peateema paistab ta olevat saanud Edmund Husserlilt. Ta tunnistab esimeses uurimuses, et tema teemakäsitlus selles kirjutises on paljuski tänu võlgu tutv-

---

<sup>182</sup> Viimastest tõstaksin käesoleva väitekirja kontekstis eelkõige esile kahte. Eeskätt Dilthey jõupingutusi, et viia lõpule oma pooleli olev Schleiermachi-biograafia. Sellest tööst kasvasid välja ka mitmed ettekanded ja uurimused hermeneutika ajaloo alalt, millest enamik jäi küll avaldamata. (Vt. Lessing 2001: 27.) Selle hulgas, mida Dilthey avaldas, kerkib iseäranis esile üks publikatsioon, mis vaatamata oma väikesele mahule on olnud filosoofilise hermeneutika ajaloos vägagi olulise mõjuga – 1900. aastal ilmunud artikkel „Hermeneutika tekkinimine”. Teise olulise filosoofia ajaloo alase publikatsioonina võib esile tõsta 1905. aastal ilmunud mahukat monograafiat „Hegeli nooruslugu” (*Die Jugendgeschichte Hegels*). (Vt. GS, IV, 1–187.) Nagu järgnevalt veel kõne alla tuleb inspireeris Hegeli pärand Diltheyd tema viimastel eluaastatel üheks oluliseks innovatsiooniks oma käsitluses selle kohta, mida tuleks pidada vaimuteaduste spetsiifiliseks objektiks.

<sup>183</sup> Oma elu ajal publitseeris ta neist küll vaid kaks. Nii ilmus 1905. aastal „Esimene uurimus vaimuteaduste alus-põhja teemal: psüühiline struktuurseos” (*Erste Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften: Der psychische Strukturzusammenhang*). (Vt. GS, VII, 3–23.) Käsikirjadest, millele ta neid ettekandeid pidades toetus, on postuumselt avaldatud „Teine uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: teadmise struktuurseos” (*Zweite Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften: Der Strukturzusammenhang des Wissens*, vt. GS, VII, 34–69), „Kolmas uurimus. Vaimuteaduste piiritlemine. 1. käsitlus” (*Dritte Studie. Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften. I. Fassung*, vt. GS, VII, 304–310), „Kolmas uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: vaimuteaduste piiritlemine” (*Dritte Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften: Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften*, vt. GS, VII, 70–75) ja „Teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine” (*Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*, vt. GS, VII; 205–220). See ühisele teemale pühendatud kirjutiste rida päädib 1910. aastal ilmunud ulatuslikuma teosega „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” (*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vt. GS, VII, 77–188). Kuid nagu autor osutab, jäid ka veel viimaseski teoses olulised teemad käsitlemata. (Vt. GS, VII, 188.) Seetõttu jätkas ta tööd, et seda teost täiendada. Paraku ei jätnud peatselt järgnev surm võimalust alustatud tööd lõpule viia. Küll on tema „Kogutud kirjatööde” seitsmendas köites avaldatud valik käsikirju, mida võib vaadelda ettevalmistustena selleks. (Vt. GS, VII, 191–204, 228–291.) Seejuures on tõenäoline, et Dilthey kavatses ka avaldatud osa ümber töötada, et seda lõpliku kuju saanud teosesse paremini lõimida.



misele Edmund Husserli „Loogiliste uurimustega”, mis ilmusid kahes köites aastatel 1900 ja 1901.<sup>184</sup> (Vt. GS, VII, 14.) Seejuures toetasid Husserli uurimused Dilthey silmis just nimelt tema struktuurpsühholoogia projekti, mis oli pälvunud Ebbinghausi kriitika. Niisuguse mulje tekkimist võis hõlbustada asjaolu, et „Loogiliste uurimuste” esimeses väljaandes iseloomustab Husserl oma fenomenoloogiat ka „deskriptiivse psühholoogiana”. Dilthey paistabki olevat kaht esimest uurimust – kummaski leidub mitmeid viiteid Husserli „Loogilistele uurimustele” – käsitanud sellesama arutluskäigu edasiarendustena, mida ta oli alustanud teoses „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta”.

Kuid kui Dilthey võiski tõepoolest leida Husserli fenomenoloogiast tuge kriitika vastu, mida oli tema aadressil arendanud Hermann Ebbinghaus, siis teiselt poolt pidi tema ette kerkima ka küsimus, kas ei riiva Husserli psühholoogismi-kriitika tema endagi kontseptsiooni. Arvatavasti just seetõttu võtab Dilthey esimeses uurimuses taaskord vaatluse alla filosoofia ja iseäranis just tunnetusteooria vahekorra psühholoogiaga. Tema filosoofia-käsitlus ei ole seejuures muutunud. Ta mõistab filosoofiat eluprotsessi teatud laadi teadvustuse- ja mõtestusprotsessina – „filosoofia on üksnes teadvustamise ülim energia – kui teadvustus igast teadvustusest ja teadmine kõigist teadmistest”. (GS, VII, 7.)

Käesoleva peatüki taotluseks on esile tuua seda, kuidas Dilthey kontseptsioon selle aadressil arendatud kriitika ning äsjaosutatud autoritelt lähtunud mõjutustest tingituna tema viimasel elukümnenndil muutub. Kõne all oleval perioodil on need muutused täheldatavad nii selles, kuidas ta käsitleb vaimuteaduste loomust, kui ka viisis, kuidas ta analüüsib objektiivsuse teemat. Uuesti läbimõeldud vaimuteaduste-teooria avaldub aga ka samaaegselt arendatavas „filosoofia filosoofias”, mida võib vaadelda selle teooria ühe konkreetse rakendusvaldkonnana. Seetõttu käsitlengi kõigepealt tema vaimuteaduste teooriat, seejärel seda, kuidas ta analüüsib vaimuteadustes saavutatava objektiivsuse võimalikkuse tingimusi, ning lõpuks seda, kuidas saavutatud tulemused avalduvad tema filosoofia-käsitluses üldisemalt.

### **3.1. Vaimuteaduste teooria Dilthey hilises loomeperioodis ja objektiivsuse teema selles**

Kokkuvõtlikuks teoseks, milles Dilthey peaaegu otseselt jätkab oma peateose ettevõtmist ehitada üles vaimuteaduste aluspõhi ja milles ta resümeerib mõtted, mida ta sel teemal arendas oma elu viimasel kümnendil, on 1910. aastal ilmunud „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. Küsimuseasetuses, millest see aluspõhja ehitamine lähtub, on ta siin siiski mõnevõrra fookust nihutanud, kuivõrd vaimuteaduslike uurimuste mitmekesisusest on ta esile tõstnud just ajaloolise maailma tunnetuse. (Vt. GS, VII, 117.) Oma peateoses oli ta ühis-

<sup>184</sup> Ka Diltheyd käsitletavates uurimustes on üha esile tõstetud, et just Husserli teose valguses hakkas ta taas lootusrikkamalt suhtuma oma kavasse luua vaimuteaduste aluspõhi. (Vt. näit. Landgrebe 1928: 305–306; Ineichen 1975: 192; Makkreel (1975) 1992: 274–275, 279–288; Jung 1996: 143–145; De Mul 2004: 229, 240; Mezzananza 2012: 60–63.)

kondlik-kultuurilise tegelikkuse ajaloolise käsitlemise eripäraks pidanud seda, et viimases ei eristata üldist veel abstraktsiooni kaudu erilisest nagu see toimub süstemaatilistes vaimuteadustes. Seetõttu on tema silmis ajaloolise uurimuse tunnetusteoreetilise põhjendamise üheks keskseks probleemiks see, kas ja kuidas on võimalik ainukordsete nähtuste objektiivne tunnetamine.

Seda probleemi oli Dilthey käsitlenud juba artiklis „Hermeneutika tekkinine”, milles ta väidab lausa, et „kogu filoloogiline ja ajalooline teadus on rajatud eeldusele, et seda ainukordse järele-mõistmist on võimalik tõsta objektiivsuseni.” (GS, V, 317.) Selgemalt kui oma varasemates töödes tunnistab ta siin, et sisemine kogemus kitsamas tähenduses ei ole piisav, et tagada selle sihi saavutamist. Ta mõonab, et juba iseenda individuaalsust ei ole võimalik mõista üksnes sellele kogemuseliigile toetudes, kuivõrd niisugune mõistmine eeldab tingimata ka enda võrdlemist teiste individuaalsustega. Nemad on meile aga vahetult antud oma välise eluavaldustega, mida tulevat selleks, et neid mõista, alles täiendada sisemise küljega. Küll väidab Dilthey ka selles teoses, et seejuures on aluseks meie kogemus iseenda kohta. „Kõik – selle täiendamise aine, struktuur, individuaalseimad jooned peame me iseenda elususest üle kandma.” (GS, V, 318.) Ja siit kerkibki taas, kuid uuest küljest objektiivsuse probleem: „Kuidas saab nüüd üks individuaalselt vormitud teadvus niisuguse jälgenduse kaudu tuua objektiivsusse tunnetusse võõra ja täiesti teisiti vormitud individuaalsuse?” (GS, V, 318.) Osutan sellele, et Dilthey kasutab siinkohal objektiivse tunnetuse mõistet selleks, et sõnastada oma tunnetusteoreetiliste püüdluste sihti, ning see on talle kõne all oleval loomeperioodil üldse iseloomulik. Kuigi ta antud teoses selle mõiste tähendust veel ei eksplitseeri, paistab olevat võimalik väita, et tunnetuse objektiivsus tähendab siin sedasama, milles seisneb vaimuteadusliku tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatav objektiivsuse mõiste, mis minu arvates on implitsiitselt kätketud tema varasema loomeperioodi epistemoloogilistesse arutlustesse – et niisugusena iseloomustatav tunnetus esitab tõeselt käsitletavat reaalsust sellisena, nagu see on meile antud, ja et niisugune esitus on üldkehtivalt põhjendatav. Ta tõstab iseäranis esile just viimati osutatud tunnist – et üht tunnetust saaks pidada objektiivseks, peaks see kehtima põhjendatuna sõltumatult erinevate uurijate eripärastest elukogemustest, mis on paratamatult alati toetuspunktiks, kui nad püüavad mõista üht nähtust selle individuaalsuses. Niisiis nihkub objektiivse teadmise tunnistest esiplaanile ja saab tunnetusteoreetilise analüüsi teemaks just üldkehtiva põhjendatuse kriteerium.

Kuivõrd Dilthey peab subjekti-keskset lähenemist selleks viisiks, mis on sobivaks lähtekohaks taotlusele tunnetada ühiskondlik-ajaloolist tegelikkust, siis on ta ühtlasi seisukohal, et inimmaailma nähtuste individuaalsuse mõistmine on aluseks ka süstemaatilistele vaimuteadustele. Sellele eeldusele toetudes võib ta kõne all olevas teoses väita, et „kui süstemaatilised vaimuteadused tulevad ainukordse niisugusest objektiivsest käsitusest üldisi seaduspäraseid suhteid ja hõlmavaid seoseid, siis jäävad need mõistmise ja tõlgituse protsessid ka nende jaoks aluspõhjaks. Seega on need teadused niisamuti kui ajalugu oma kindluses sõltuvuses sellest, kas ainukordse mõistmist on võimalik tõsta üldkehtivuseni.

Nii astub meile vaimuteaduste väravas vastu probleem, mis on neile omane erinevalt igasugusest loodustunnetusest.” (GS, V, 317.)

Objektiivsuse mõiste on kesksel kohal ka siis, kui Dilthey, nagu öeldud, peale ligi kümne aasta pikkust vaheaega, võtab taas käsile uurimused, mille taotluseks on luua vaimuteadustele tunnetusteoreetiline aluspõhi. Kirjutises „Esimene uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: psüühiline struktuurseos” iseloomustab ta neid teadusi järgmiselt: „Vaimuteadused moodustavad tunnetusseose, mis püüab saavutada asjakohast (*gegenständliche*) ja objektiivset tunnetust selle kohta, kuidas inimlikud elamused inimlik-ajaloolis-ühiskondlikus maailmas seostuvad.” (GS, VII, 3; vrdl. GS, VII, 304, 309, 313–314.) Ta märkib samas ka seda, et vaimuteaduste aluspõhja ülesehitamine ei seisnugi milleski muus, kui niisuguse asjakohase ja objektiivse tunnetuse võimalikkuse uurimises.

Vaimuteadustele olemuslikuna toob ta antud teoses esile selle, et need teadused püüavad „seda, mis on toimunud ja toimub, ainukordset, juhuslikku ja hetkelist, tagasi suhestada ühele väärtus- ja mõtteküllasele seosele”, kasutades selle seose mõistetakse tegemiseks inimlike elamuste totaalsust ning viimase mõistelist eksplikatsiooni. (Vt. GS, VII, 3–4.) Ta kordab ka seisukohta, mis on oluline kogu tema vaimuteaduste käsitusele, nimelt et neist teadustest kätkeb igaüks endas erinevaid teadmise liike, täpsemalt „moodustub teadmisest faktide, kehtivate üldiste tõdede, väärtuste, eesmärkide ja reeglite kohta.” (GS, VII, 5.)

Nagu öeldud päädisid kõne all olnud uurimused vaimuteaduste aluspõhja teemal 1910. aastal ilmunud teosega „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. Kuigi selle teose spetsiifiliseks eesmärgiks on käsitleda just ajalooteaduslikku tunnetust, analüüsib Dilthey siin tegelikult vaimuteaduslikku tunnetust kogu selle kompleksuses. Ta on nimelt veendunud, et mõistmaks nähtusi nende individuaalsuses, tuleb nende analüüsimisel rakendada ka süstemaatiliste vaimuteaduste teoreetilisi üldistusi, viimased on aga teiselt poolt tuletatavad üksnes ainukordsete ajaloo- ja ühiskonna nähtuste tunnetusest.

Esimene ülesanne, mille Dilthey nimetatud teoses endale seab, ongi veel kord määratleda vaimuteaduste olemus ja piiritleda need teadused kindlate tunnetuste abil loodusteadustest. Ta tõstab esile tõsiasja, et vaimuteaduste puhul on tegemist loomupäraselt, elu enda ülesannetest välja kasvanud teaduste rühmaga ning iseloomustab neid kõigepealt lihtsa loetelu kaudu – antud teaduste rühma liigitab ta sellised teadused nagu ajalugu, majandusteadus, kirjandusteadus, religiooniteadus, arhitektuuriteadus, muusika teadus, filosoofiaajalugu, psühholoogia. Selle teema edasises käsitluses lähtub ta juba „Sissejuhatuses” antud iseloomustusest neile teadustele, kuivõrd esimese karakterse tunnuseks tõstab ta esile seda, et kõik need teadused seostuvad „sellesama suure fakti – inimkonnaga” (GS, VII, 79) või „inimlik-ühiskondlik-ajaloolise tegelikkusega” (GS, VII, 81). Niisiis läheneb Dilthey ka oma hilisemates töödes vaimuteaduste olemuse avamisele selle kaudu, et püüab esile tuua neile teadustele spetsiifilist uurimisobjekti. Seejuures osutab ta sellele, et erinevate vaimuteaduste uurimisobjektideks võivad olla erineva ulatusega nähtused nagu „indiviidid, perekonnad, ühendatud kogukonnad, rahvused, ajastud, ajaloolised liikumised või lii-

kumisread, ühiskondlikud organisatsioonid, kultuuri-süsteemid ja teised segmendid inimkonna tervikust – ning lõpuks inimkond ise.” (Samas.) Ta tõstab esile ka seda, et kui vaimuteadused nendest objektidest jutustavad, neid kirjeldavad või nende kohta teooriaid arendavad, siis jaotuvad nad kahte suurde klassi – „ajaloo uurimuseks kuni käesoleva ühiskonnaseisundi kirjeldamiseni ning süstemaatilisteks vaimuteadusteks.” (Samas.)

Kuid teiselt poolt mõõnab ta taas ka seda, et vaimuteaduste definitsiooni tuleb täiendada ja täpsustada viitega sellele, milline on nendele teadustele spetsiifiline meetodiline lähenemine uuritavale objektile. Arusaadavalt ei ole tegelemine „inimkonna faktiga” iseenesest veel piisav tunnus, et selle abil saaks eristada vaimuteadusi loodusteadustest – inimkond on mõistagi ka loodusteaduste uurimisobjektiks. Selgitamaks välja vaimuteadustele spetsiifilisi tunnuseid täpsustab Dilthey järgmise sammuna erinevust viisis, kuidas neis kahes teaduste rühmas inimkonda käsitletakse.

Selle erinevuse täpsemaks kirjeldamiseks peab ta omakorda vajalikuks eristada inimeses kahte külge – füüsilist ja psüühilist. Ta toonitab, et tegemist on ühtsest psühhofüüsilisest tervikust tuletatud abstraktsioonidega, kuid on seisukohal, et senikaua kui neid abstraktsioone ei reifitseerita iseseisvateks entiteetideks, on nende näol tegemist legitiimsete abstraktsioonidega, kuivõrd nende kujundamise lähtekohaks on meie eksistentsielamus. Viimasest saab ühelt poolt abstraherida hingeelu omandatud seose, mis moodustab selle nähtuse tuuma, millele osutab tema poolt kasutatav mõiste „psüühiline”. (Vt. GS, VII, 80–81.) Teiselt poolt tuleb muidugi mõõnda, et inimene elab ennast läbi ka füüsilise objektina teiste füüsiliste objektide keskel ja vastasmõjus nendega. „Elamuses tulevad esile muljed, impressioonid, pildid. Füüsilised objektid on nüüd see, mida neile praktilistel eesmärkidel aluseks asetatakse, mille abil saavad impressioonid konstrueeritavateks.” (GS, VII, 81.) Kui impressioonid, mis meil on füüsilistest objektidest, pärinevad välismeelest, siis psüühilisele kui hingeelu omandatud seosele on iseloomulik, et see ei ole välismeelele ligipääsetav, ja Dilthey kirjeldab seda kui üksnes sisemist.

Ta on seisukohal, et kasutades viimati sisse toodud eristust on võimalik osutada vaimuteadusi loodusteadustest fundamentaalselt eristavale tunnusele – vaimuteadused käsitavad inimese ja inimkonnaga toimuvate protsesside füüsilist külge teisiti kui nende psüühilist külge. Loodusteaduste jaoks ei kujuta seevastu need inimese kaks külge endast kahte erinevat laadi objekte ega tingi vastavalt ka muutust uurimismenetlustes. Vaimuteaduste loomusesse on Dilthey veendumuse kohaselt aga „kätketud tendents, ja see areneb nende edenedes üha tugevamaks, mis surub nende protsesside füüsilise külje pelkade tingimuste, mõistmisvahendite rolli.” (GS, VII, 82.)

Dilthey sõnul ongi mõistmine esmases lähenemises defineeritav kui protsess, kus tunnetus liigub inimtegevuse füüsilistelt avaldustelt, mis on välismeelele abil tajutavad, tagasi sellele, „mis pole kunagi meelele ligipääsetav ja ikkagi selles välises end avaldab ja väljendab.” (GS, VII, 83.) Kuna nad on tekkinud psüühiliste protsesside vahendusel, siis on sellised välised eluavaldused mõistagi ka märgid selle kohta, kuidas inimpsüühika avaldab mõju välismaailmale. Ja loo-

dusteadusi saaks seega eristada vaimuteadustest seeläbi, et nad, erinevalt viimastest, ei käsitle kunagi muljeid, mida me omame välistest objektidest, märkidenä, mis viitaksid millelegi psüühilisele.

Osutatud mõistelistele eristustele toetudes toob Dilthey välja kaks suurt tendentsi inimese maailmahoiaikus, mis „pääsevad maksvusele kõigis teaduslikes töödes.” (GS, VII, 82.)

Ühelt poolt elab inimene oma eksistentsi läbi selliselt, et leiab end looduse poolt määratletuna. „Selle füüsilise maailma saame me oma võimusesse selle seaduste uurimise abil. Neid seadusi leitakse üksnes seeläbi, et meil loodusest olevate muljete elamuskarakter, seos, milles me, niivõrd kui me ise oleme loodus, sellega asume, elav tunne, milles me loodust naudime, taganevad üha enam looduse abstraktse käsitamise ees vastavalt ruumi, aja, massi, liikumise relatsioonidele. Kõik need momendid toimivad koos selles suunas, et inimene lülitab ennast välja selleks, et konstrueerida oma muljetest see suur objekt – loodus kui seaduspärane kord.” (GS, VII, 82–83.) Väljalülitamine, millest Dilthey siin kõneleb, seisneb selles, et abstraherutakse inimesele loomupärasest hoiakust tegelikkusesse, mis seondub tema elutegevusega ning on selle alusel väärtustav, seega tähendusi-määratlev. Sellisest loomupärasest hoiakust distantseerumise tulemusel redutseerub algne tegelikkuse-elamus objektiveerivaks tajuks – vaatluseks<sup>185</sup>.

Kuid Dilthey on veendunud, et osutatud tendentsile vastandub teine, mis samuti teaduslikku tööd määratleb ja avaldub just vaimuteadustes – seesama inimene pöördub looduselt kui kausaalseadustega määratud korralt tagasi „elamusse, mille kaudu loodus talle esmalt olemas on, ellu, milles ainsana esineb tähendus, väärtus ja eesmärk.” (GS, VII, 83.) Tema arusaama kohaselt avaldub see tendents vaimuteadustes selle kaudu, et nende uurimistegevus seisneb „inimliku loodumise meelte tabatava välise käigu tagasisestamises sellega, mis pole kunagi meelte ligipääsetav, selle mõtestamises, mis end selles välises käigus manifesteerib.” (GS, VII, 83.)

Dilthey juhib tähelepanu sellele, et kumbki teadusterühm on püüdnud oma tendentsi järgides hõlmata oma uurimisvaldkonda võimalikult suurt hulka fakte ja seda tehes kaldunud väljuma oma meetodite legitiimse rakendusvaldkonna piirest. Nii viib esimene tendents loodusteadusi naturalistliku püüdeni „käsitada psüühilist seost ennast loodusteadusliku mõtlemise keeles ja selle mõistetele allutatult selle meetodite kaudu ja nii justkui iseennast võõrandada”, teine tendents oli viinud idealistlikus filosoofias aga selleni, et loodust oli püütud „mõistetavaks teha mõistete abil, mis põhinevad psüühilisele seosele.” (GS, VII, 83.)

Oma peateoses eeldas Dilthey, nagu eespool kõneks olnud, et vaimuteaduste poolt uuritavate faktide fundamentaalkihi moodustavad individuaal-psühholoogilised faktid, mille abil peavad saama selgitatud – vaatamata sellele, et nad ei ole esimestele lihtviisiliselt taandatavad – ka nn teise astme faktid, mida käsitle-

---

<sup>185</sup> Milles seisneb Dilthey arusaamise kohaselt konstrueerimine kui loodusteaduslikule uurimistööle iseloomulik tunnetusviis käsitlesin üksikasjalikumalt alajaotuses 2.3.2.3.1.

vad teadused, mis uurivad ühiskondlik-ajaloolisi moodustisi, mis tekivad indiviidide vastastikkuses toimes. Nüüd rõhutab ta aga mõtet, et vaimset maailma, mida vaimuteadustes uuritakse, tuleb eristada psüühilistest protsessidest, mis toimuvad neid moodustisi kandvates indiviidides. Kasutades oma analüüsi alguses mõistetepaare „psüühiline ja füüsiline” ning „sisemine ja väline” paralleelselt, annab Dilthey järgnevalt eelistuse just viimasele. Kui mõisted „väline” ja „füüsiline” on tema jaoks valdavalt sünonüümsed, siis mõistete „sisemine” ja „psüühiline” suhtes on ta oma viimastes kirjutistest seisukohal, et kirjeldamaks vaimuteaduste objekti ülesehitust ja eristamaks neid seeläbi loodusteadustest tuleb nende mõistete vahetada täpsustada. Veel artiklis „Hermeneutika tekkinine” nimetab ta mõistmiseks „protsessi, milles me tunnetame meeleliselt antud märkidest lähtudes psüühilist, mille avalduseks need on” (GS, V, 318), nüüd aga peab ta mõisteid „sisemine” ja „väline” adekvaatsemaks kirjeldama „seost, mis eksisteerib mõistmises elu välise meelenähtumuse ja selle vahel, mida see nähtumus esile toob, mis end selles avaldab. Üksnes nii kaugele kui ulatub mõistmine, eksisteerib see välise ja sisemise suhe, nagu üksnes nii kaugele kui ulatub loodustunnetus, eksisteerib fenomeni suhe sellesse, mille abil seda konstrueeritakse.” (GS, VII, 83–84.)

Mõistagi peab sel juhul selgitama, milles seisneb nende sisemiste faktide loomus, mis on vaimuteaduste spetsiifiliseks uurimisvaldkonnaks, kuid mida, nagu ta nüüd mõnab, ei saa taandada psüühilisele. „Järgnevalt tuleb seda sisemist määratleda. Siin on nüüd tavapäraseks eksituseks rakendada meie teadmise jaoks psüühilise elukäigu sellest sisemisest küljest psühholoogiat.” (GS, VII, 84.) Seda Dilthey varasema käsitluse taustal ootamatut seisukohta selgitab ta 1910. aasta teoses näidetega õigus- ja kirjandusteaduse alalt. Õiguse ajalooline mõistmine seisneb tema sõnul selles, et meeleliselt tajutavatest õigusalastest nähtustest lähtudes püütakse tunnetada neis väljenduvat vaimu. „Selle vaimu mõistmine ei ole psühholoogiline tunnetus. See on tagasiminemine eripärase struktuuri ja seaduspärasusega vaimsele moodustisele.” (GS, VII, 85.) Sama kehtib ka kirjanduse mõistmise kohta. Kui analüüsida seda, mida kirjandusteadlane teeb, kui ta püüab mõista näiteks luuleteoseid, siis on Dilthey sõnul otsustav saada aru sellest, et ta uurib mitte luuletajates toimunud psüühilisi protsesse, „vaid üht neis loodud, kuid neist lahutatavat seost. Ühe draamateose seos seisneb sellele omase aine, poeetilise meeleolu, faabula ja väljendusvahendite suhtes. Iga selline moment viib täide üht funktsiooni (*Leistung*) teose struktuuris. Ja need funktsioonid on üksteisega seotud poeesia sisemise seaduse kaudu. Nii on objekt, millega kirjandusajalool ja poetik on eelkõige tegemist, täiesti erinev psüühilistest protsessidest luuletajas või tema lugejates. Siin on realiseeritud vaimne seos, mis astub meeltega tajutavasse maailma ja mida me sellelt tagasimineku kaudu mõistame.” (GS, VII, 85.)

Niisiis kirjeldab Dilthey siinkohal seda faktide valdkonda, mida tuleks tema arvates pidada vaimuteaduste spetsiifiliseks objektiks, vaimsete moodustistena ja vaimse seosena, mis ei saa küll eksisteerida inimese psüühilisest elust lahus, kuid kujutavad endast siiski inimeste psüühilise elu suhtes autonoomset reaalsust. Dilthey eespool tsiteeritud seisukohti arvesse võttes võib ütelda, et see

kõne all olev sisemine, mida vaimteadused peaksid uurima, on kirjeldatav inimese füüsiliste eluavalduste tähendustena ja tähendusseoste ehk mõttena (*Sinn*). „Ajaloo pärisvaldkond on küll ka väline; kuid helid, mis moodustavad muusikateose, lõuend, millele on maalitud, kohtusaal, milles õigust mõistetakse, vangla, milles karistust kantakse, on üksnes oma materjali saanud loodusest; igal vaimuteaduslikul operatsioonil seevastu, mis niisuguste väliste nähtustega ette võetakse, on tegemist ainult selle mõtte ja tähendusega, mida nad on omandanud vaimu toimel; see teenib mõistmist, mis käsitleb neis seda tähendust, seda mõtet.” (GS, VII, 118.)

Kuigi kõne all olevas teoses, erinevalt seda ettevalmistavates uurimustes, millele sai osutatud käesoleva paragrahvi alguses, puuduvad viited Husserlile, on kirjanduses üldlevinud seisukoht, et äsjaosutatud eristuses ilmneb mõju, mida Dilthey oli avaldanud Husserli psühholoogismi-kriitika. Samas tuleb märkida, et ehkki selles, et Dilthey käsitas oma viimasel loomeperioodil ajaloolis-kultuurilisi tähendusi inimpsüühika suhtes autonoomse valdkonnana, võis avalduda Husserli mõju, on tema käsitlus nende tähenduste loomusest siiski oluliselt erinev Husserli tähenduse-õpetusest „Loogilistes uurimustes”. (Vt. De Mul 2004: 235, 238.) Tähenduse mõistet tema vaimuteadustefilosoofias käsitletlen üksikasjalikumalt järgmises osas.

Tuletame meelde, et Dilthey analüüs, mille sihiks on tuua esile vaimuteaduste olemus, algab käsitletavas teoses sedastusega, et need teadused uurivad küll üht ainsat suurt fakti – inimkonda, kuid nende piiritlemiseks ei piisa viitest sellele faktile, vaid tuleb välja tuua ka see spetsiifiline uurimisviis, mille puhul inimkonda käsitletakse just vaimuteaduslikult. Tänu mõistelistele eristustele, millele olen vahepeal osutanud, peakski nüüd see spetsiifiline viis, kuidas Dilthey arvates tuleb vaimuteadustel nende loomusest tulenevalt inimkonda käsitleda, olema täpsemalt piiritletav. „Tajus ja tunnetuses käsitatuna oleks inimkond meie jaoks füüsiline fakt ja ta oleks kui niisugune ligipääsetav üksnes loodusteaduslikule tunnetusele. Vaimuteadusliku objektina tekib ta üksnes niivõrd, kui inimlikke seisundeid läbi elatakse, kui need eluavaldustes väljenduvad ja kui neid väljendusi mõistetakse.” (GS, VII, 86.) Vaimuteaduslikku tunnetust võib niisiis iseloomustada kui inimlikesse eluavaldustesse kätketud tähenduste teaduslikku mõistmist. Viimast tähistab Dilthey terminiga interpretatsioon. Ta rõhutab mõtet, et vaimuteaduste spetsiifiline metodoloogia tuleneb spetsiifilisest tunnetussihist – teha mõistetavaks ja interpreteerida ühiskondlik-ajaloolis-kultuurilist tegelikkust konstitueerivaid tähendusi, mis on ontoloogiliselt erinevad nii loodusnähtustest kui ka psüühilistest nähtustest.

Dilthey silmis on vaimuteadused üheks olulisemaks mooduseks, mille kaudu pidi inimeksistentsile loomumane tendents enesemõtestamisele realiseeruma teaduslikus vormis. Tema käsituse kohaselt kujutavad nad endast mõistmise kui inimesele eriomase funktsiooni teaduslik-metoodilist täiustamist ning mõistmise areng toetub kahele peamisele sambale – ühelt poolt mõistja isiklikele elamustele, teiselt poolt inimkonna vaimuelu välistele väljendustele. „Vaimuteadused põhinevad elamuse, väljenduse ja mõistmise suhtel. Nii on nende areng sõltuv niihästi elamuste süvenemisest, kui ka kasvavast suundumusest nende sisu am-

mutamisele, ja nad on ühtlasi tingitud mõistmise avardumisest vaimu kogu objektivatsiooni ja vaimsuse metoodilisest esile toomisest erinevatest eluavaldustest.” (GS, VII, 131.) Kuna mõiste elamus tähistab Dilthey mõistetesüsteemis inimelu üksikut tervik-avaldust, siis võib indiviidi elu sellelt seisukohalt kirjeldada ka kui tema elamuste koguseost. Nii kujuneb Dilthey esmane kokkuvõtlik olemusmääratlus vaimuteadustele järgmiseks: „Vaimuteadused on niisiis fundeeritud selles elu, väljenduse ja mõistmise seoses. Siin alles saavutame me täiesti selge tunnuse, mille kaudu saab definitiivselt piiritleda vaimuteadusi. Üks teadus kuulub üksnes siis vaimuteaduste hulka, kui selle objekt on meile ligipääsetav hoiaku kaudu, mis on fundeeritud elu, väljenduse ja mõistmise seoses.” (GS, VII, 87.) Sellest olemustunnusest on tema arvates tuletatavad ka vaimuteaduste teised iseloomulikud tunnused – vahekord, milles on neis teadustes üldistused ja üksikfaktid nagu ka faktid, väärtusteadmine ja imperatiivid, samuti seletab see tema veendumuse kohaselt vaimuteadustes kasutatavate mõistete päritolu ja eripära loodusteadustes rakendatavate mõistetega võrreldes<sup>186</sup>.

Niisiis möönab ta tõsiasi, et mõistekujundus on ajaloo- ja ühiskonnateadustes pidevalt määratletud elu enda poolt. Ta väidab, et eksisteerib seos, mis tõuseb elult, sellele immanentselt mõistekujunduselt inimeksistentsi, saatuse, karakterite, kirgede, väärtuste ja eesmärkide kohta, ajaloo kui teaduseni. Ning sellise seose olemasolu pole Dilthey silmis mitte vaimuteaduste puudujääk, mis peaks saama nende edasises arengus ületatud. Vastupidi – elust lähtumine ja pidev seos eluga moodustab tema hinnangul „esimese põhijoone vaimuteaduste põhistruktuuris.” (GS, VII, 137.)

Küll näeb ta probleemi selles, et niisugune seos muudab vaimuteaduste puhul teravaks küsimuse, kuidas saavutada nende tingimuste korral seda, et vaimuteaduslik tunnetus oleks objektiivne, kui see peab tähendama ka selle tunnetuse üldkehtivat põhjendatust. „See vahetu suhe, milles on teineteisega elu ja vaimuteadused, viib vaimuteadustes vastuoluni elu tendentside ja vaimuteaduste teadusliku sihi vahel.” (GS, VII, 137.) Osaledes elus soovib vaimuteadlane elu mõjutada. Otsustused, mida ta teadlasena peaks langetama erapooletult ja eelduste-vabalt, kipuvad faktiliselt olema tingitud tema individuaalsusest, rahvusest, kelle hulka ta kuulub, ajast, millal ta elab. „Isegi kui nad usuvad end eelduste-vabalt menetlevat, on nad ikkagi määratud selle oma vaatepiiri poolt; näitab ju iga analüüs, mida võetakse ette eelneva generatsiooni mõistete juures, neis mõistetes koostisosi, mis on tekkinud selle aja eeldustest.” (Samas.) Teadusliku objektiivsuse ideaal kätkeb endas aga nõuet, et teaduslik tunnetus oleks

<sup>186</sup> Iseloomustus, mille Dilthey vaimuteadustele annab, täpsustub käesoleva peatüki järgnevates osades, kus avatakse üksikasjalikumalt mõistete elu, elamus, väljendus, mõistmine ja tähendus sisu. Toetudes kaasaegsele vaimuteooriale võib muutusi tema käsituses vaimuteaduste loomusest kirjeldada nii, et nüüd tõstab ta esile just mentaalsete seisundite seda omadust, mis varem leidis vähem käsitlemist – representatsioonalsust. Seejuures rõhutab ta asjaolu, et mentaalsete seisundite mõistmine saab toimuda üksnes ekspressiivsete märkide, toimingute ja institutsioonide mõistmise kaudu. Ehkki ta eristab teineteisest ekspressiivsete märkide semantilise sisu ja viimase esitamise psühholoogilise mooduse, on ta seisukohal, et mõistmine kätkeb endas mõlema käsitamist.



üldkehtivalt põhjendatud. Kui vaimuteadused tahavad olla ranges mõttes teadused, siis peaksid nad seda sihti üha teadlikumalt ja kriitilisemalt seadma. Veel enam, „vaimuteadused saavutavad oma kõrgeima tähenduse üksnes tagasimõjus elule ning ühiskonnale ja see tähendus muutub järjest kaalukamaks. Kuid tee sellisele mõjukusele peab käima teadusliku tunnetuse objektiivsuse kaudu.” (GS, VII, 138.)

Seetõttu omistas Dilthey küsimusele, millistel tingimustel ja millistes piirides on võimalik üldkehtiv interpretatsioon, oma vaimuteaduste aluspõhja programmis olulise koha. „Võetuna vaimuteaduste tunnetusteooria, loogika ja meetodiõpetuse seosesse, saab see õpetus interpretatsioonist tähtsaks ühenduslüliks filosoofia ja ajalooliste teaduste vahel, vaimuteaduste aluspõhja peamiseks koostisosaks.” (GS, V, 331.)

### **3.2. Dilthey hilise loomeperioodi objektiivsuse-käsituse analüüs**

Käesoleva peatüki esimeses osas osutasin, et neis oma elu viimasel kümnendil kirjutatud tekstides, mis olid pühendatud vaimuteadusliku tunnetuse analüüsile, täpsustab Dilthey oma varasemat vaimuteaduste-definitsiooni sellega, et modifitseerib oma käsitust sellest, milline on see meetodiline lähenemine uuritavale objektile, mida ta peab nende teadustele spetsiifiliseks. Ta tõstab vaimuteadustele eripärasena esile seda, et nad uurivad inimlike eluavalduste mitmekesisust, et teha mõistetavaks ja interpreteerida nende kaudu tähendusi ja tähendus-seoseid, mis konstitueerivad ühiskondlik-ajaloolis-kultuurilist tegelikkust. On alust väita, et niisugune täpsustus tulenes paljuskordsest nendest raskustest, millele olid pörkunud tema varasemad mõttearendused, milles ta oli püüdnud näidata, et vaimuteadusliku tunnetuse käigus saavutatud tulemused võivad õigustatavalt pretendeerida sellele, et nad representeerivad meile antud reaalsust tõeselt ja on üldkehtivalt põhjendatavad.

Dilthey rõhutab seejuures, et tunnetusobjekt ei ole midagi niisugust, mis eksisteeriks eluprotsessist sõltumatult. Seda enam ei ole teadusliku tunnetuse spetsiifiline objekt midagi sellist, mille uurimus juba valmis kujul eest leiab – see formeerub uurimismenetluste kaastoimel. Kuigi ta lükkab tagasi käsituse, nagu looks subjekt tunnetusobjekti n.ö. iseendast, ilma tajus antud faktidele toetumata, omistab ta subjektile siiski olulise rolli selles protsessis, mille käigus objekt kui teadusliku tunnetuse ese alles üles ehitubki. Teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” lähtub ta, võiks öelda kantiaanlikust, arusaamast, et subjekti aktiivsus annab panuse niihästi loodusteadusliku kui ka vaimuteadusliku objekti konstitutsiooni. Ka loodusteaduste objektiks pole mitte „muljed nii, nagu nad esinevad elamustes, vaid need objektid, mida tunnetus loob selleks, et teha need muljed endale konstrueeritavaks. Nii siin kui seal luuakse objekt faktide endi seadusest. Selles on mõlemad teadusterühmad kooskõlas. Nende erinevus on kätketud tendentsi, milles nende objekt kujundatakse. See on kätketud menetlusse, mis neid rühmi konstitueerib. Seal tekib mõistmi-

ses vaimne objekt, siin tunnetuses füüsiline objekt.” (GS, VII, 86; vrdl. GS, VII, 191, 276.) Nii võib ütelda, et vaimne maailm kui vaimuteaduste objekt ehitub pikkamööda ülesse vaimse elu ja vaimuteadusliku uurimistöö käigus. Sest vaimuteadused ei saa ega ka taha pakkuda ühiskondlik-ajaloolise tegelikkuse pelka koopiat (*Abschrift*), vaid püüavad esitada kõike, mis seal aset on leidnud, väärtus- ja tähendusküllase seosena, mille tulemuseks peaks olema ka objektiivne teadmine sellest objektist. (Vt. GS, VII, 3; vrdl. GS, VII, 316.) Erinevalt kantiaanlikest tunnetusteooriatest peab Dilthey seejuures oluliseks rõhutada, et tunnetussubjekt on mitte aprioorne antus, vaid ajaloolise eluprotsessi produkt. Ta kriipsutab alla, et seda on iseäranis oluline silmas pidada vaimuteadusliku tunnetuse analüüsis, kuivõrd see tunnetuse liik on hoopis tihedamalt eluprotsessiga seotud kui loodustunnetus ning paljuski arendab teaduslik-metoodilisel viisil edasi neid tunnetusfunktsioone, mis on eluprotsessile immanentsed.

Vaimuteaduste aluspõhja ülesanne on Dilthey silmis esiteks selles, et analüüsida neid eluseose funktsioone (*Leistungen*), mis koos konstitueerivad vaimse maailma kui vaimuteaduste tunnetusobjekti. (Vt. GS, VII, 117.) Sellist käsitust võiks nimetada selle valdkonna, mida vaimuteadused uurivad, ontoloogiaks. Ta osutab neljale põhilisele sellisele funktsioonitüübile – need on omaenda elutegevuse läbielamine eluühikute poolt, nende läbielamiste objekteerumine erinevate eluavalduste ja eluväljendustena, iseenda ning võõra elutegevuse mõistmine ning läbielamise ja mõistmise tulemuste representeerimine. Viimase teostumisest võib omakorda esile tuua terve representatsiooni-funktsioonide astmestiku. (Vt. GS, VII, 118–119.) Vaimuteaduste aluspõhja teiseks, tunnetusteoreetiliseks taotluseks oleks analüüsida vorme, kuidas vaimuteaduslikus uurimuses representeeritakse neid elufunktsioone, mille kaudu ehitub üles ühiskondlik-ajaloolis-kultuuriline tegelikkus. Seega võib ütelda, et vaimuteaduslik tunnetus kujutab Dilthey järgi endas paljuski metarepresentatsiooni eluprotsessi kätketud representatsioonidest. Nende teaduste tunnetusteoorial tuleb analüüsida sellise metarepresentatsiooni võimalikkuse tingimusi. Selle analüüsi alusel peaks sel vaimuteaduste aluspõhjana saama võimalikuks määratleda, milline on erinevate vaimuteaduslike uurimismenetluste tunnetusväärtus, kuidas oleks viimast võimalik tõsta ning kas ja kuidas oleks selle abil võimalik saavutada objektiivset teadmist selle tegelikkuse-segmendi kohta, mida vaimuteadused uurivad. (Vt. GS, VII, 120–121.)

Niisiis kätkeb objektiivsuse teema käsitlus Dilthey filosoofilise enesemõtestuse raames ka tema hilisel loomeperioodil niihästi ontoloogilist, kui ka episemoloogilist aspekti. Võiks öelda, et ta toetub implitsiitsele eeldusele, et objektiivne teadmine on tõene ja üldkehtivalt põhjendatud seisukoht ontoloogiliselt objektiivse kohta. Seetõttu püüan kõigepealt rekonstrueerida seda, kuidas Dilthey kujutab ette vaimuteadustes tunnetatava tegelikkuse ontoloogilist objektiivsust, ning seejärel seda, milles seisneb tema arusaama kohaselt selle tegelikkuse tunnetuse objektiivsus.

### 3.2.1. Dilthey käsitus tunnetatava objektiivsusest tema hilisel loomeperioodil

Mitmes elu lõpukümnendil kirjutatud teoses ning käsikirjas, milles Dilthey jätkab oma peateose temaatika käsitlemist, väljendab ta juba eksplitsiitselt mõtet, mis implitsiitselt oli algusest peale tema objektiivsuse analüüsidesse kätketud, nimelt arusaama, et mõisted reaalsus ning tunnetatava objektiivsus omavad vaimuteadustes tähendust, mis erineb sellest, kuidas neid predikaate omistatakse loodusteadustes füüsikalistele objektidele. (Vt. GS, VII, 71.) Ta jääb seisukohale, et see tuleneb sellest, et reaalsus, mida uuritakse vaimuteadustes, on uurijale tema enda läbielamistes ka vahetult antud, seevastu kui reaalsus, mida käsitlevad loodusteadused, kujutavat endast terviklikust läbielamisest abstraheeritud reaalsuse-segmenti.

Kui varem oli Dilthey vaimuteaduste autonoomiat põhjendades osutanud sellele, et see reaalsuse-segment, millega tegelevad vaimuteadused, on meile esmaselt antud sisemises tajus, siis nüüd eelistab ta väljendit, et see on meile antud just nimelt elamuses (*Erlebnis*) või läbielamises (*Erleben*). Niisugune nihe terminoloogias oli toimunud 1880-ndate aastate keskpaigast alates, millal Dilthey neis kontekstides, kus tuli iseloomustada inimesele antud reaalsuse loomust, hakkas selle tarvis mõistele teadvuse faktide totaalsus eelistama mõistet eluseos. Iseäranis tõusevad selles seoses esile need 1880-ndatel ja 1890-ndatel kirjutatud teosed, milles Dilthey käsitles poeetikat ja esteetikat. Tähelepanuväärne on ka see, et neis teostes kujundab ta välja elamuse-mõiste, mis erineb samal perioodi epistemoloogia-alastes teostes kasutatud elamuse-mõistest. Kirjanduses on märgitud, et oma elu viimasel aastakümnel püüdis Dilthey neid kahte elamuse-mõistet käsitust ühendada. Seejuures võttis ta aluseks just varasemalt poeetika ja esteetika kontseptsiooni kontekstis arendatud elamuse-käsituse, mille ta nüüd laiendab kogu inimlikule elukogemusele<sup>187</sup>. (Vt. De Mul 2004: 225–226; Rodi 2003: 107–132.)

#### 3.2.1.1. Elamus, ajalisis ja elu

Ühes kõne all olevast perioodist pärit käsikirjas avab Dilthey elamuse mõistet järgmiselt: „Läbielamine on erinevalt iseloomustatav viis, kuidas minu jaoks on olemas reaalsus. Elamus ei vastandu mulle kui midagi tajutut või ettekujutatut; /--/ elamuse reaalsus on meie jaoks olemas sellega, et me seda vahetult teadvustame (*ihrer innwerden*), et ma oman seda vahetult kui mingis mõttes minu juurde kuuluvat. Alles mõtlemises saab see objektiveeritud.” (GS, VI, 313.) Mõistetega elamus ja läbielamine iseloomustab Dilthey siin niisiis eelkõige üht

<sup>187</sup> Lisaks teosele „Ajaloalise maailma ülesehitus vaimuteadustes” on selle muutuse jälgimisel tähtsateks allikateks mitmed 1900-ndatest aastatest pärit teosed ja käsikirjad, mis on avaldatud Dilthey „Kogutud kirjatööde” 7. ja 24. köites. Aga ka fragment pealkirjaga „Elamus”, mis on pärit käsikirjade seast, mis pidid ette valmistama uut poeetikat käsivat teost, mida Dilthey elu lõpul kavandas ning mis on avaldatud sama väljaande 6. köites. (Vt. GS, VI, 313–317.)

reaalsuse omamise vormi, mille eripära näeb ta selles, et reaalsus, mis on elamuses meie jaoks olemas, erineb subjektile väliselt vastanduvast objektiivsusest<sup>188</sup>. Teistest reaalsuse omamise vormidest nagu tajus ja ettekujutus erinevad nad sellega, et neis ei ole veel väljakujunenud subjekti ja objekti eristust. Elamuses omame reaalsust kui vahetult meie juurde kuuluvat. (Vt. GS, VII, 26, 139.)

Dilthey on seisukohal, et sellisena on läbielamine algupäraseim viis, kuidas on tegelikkus meie jaoks olemas. Niisiis jäi ta ka oma hilises loomefaasis truuks põhimõttele, mida ta varem oli nimetanud fenomenaalsuse-printsipi. Käsi- kirjas, mis on tema „Kogutud kirjatööde” 7. köites pealkirjastatud kui „Teine uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal”, väljendab ta seda põhimõtet järgmiselt: „Meie jaoks olemas-olemine (*da-sein*), meile-antud-olemine (*uns-gegeben-sein*) või teadvuse-faktiks-olemine – need on üksnes erinevad väljendid samale asjaolule, et käsitlemine (*Auffassen*) ei seisa mitte objektiga vastakuti, vaid käsitlemine ja selles antud fakt on üks. Kui ma eelistan seda tähistada vahetu teadvustusena (*Innewerden*), siis peaks seda siiski mõistma nii, et ühes niisuguses vahetus teadvustuses on minu jaoks olemas (*da*) meeleelamuste seosed objektiga just samavõrra kui mõni tunne või püüdlus; see väljend jääb ebaadekvaatseks niivõrd, kui tegu on pigemini teadev-olekuga (*Inne-Sein*), ja sellega ei ole silmas peetud ükskõik kuidas kujundatud arusaamist aktist, mille kaudu see vahetu teadvustus võimalikuks saab.” (GS, VII, 27.) Hilistele tekstidele iseloomulikult eelistab ta väljendile „teadvuse faktid” üha enam terminit elamus. „See üldisem tingimus, millele allub kõik, mis minu jaoks olemas on, – teadvus ehk läbielamine – peab olema kätkeatud minu hoiaku viisidesse, vastasel juhul ei oleks need minu jaoks olemas; kuid see teadvus on hoiakust erinev.” (GS, VII, 26.)

Kuigi Dilthey ei olnud oma sõnakasutuses alati järjekindel, tähistas ta mõistega elamus valdavalt niisiis mitte sisemist tundeseisundit, milleks seda sõna tavapäraselt kasutatakse, vaid viisi, kuidas inimene adub eluseost, mille struktuuri elementideks on nii ta ise, teised isikud, ümbritsev looduslik ja ühiskondlik-kultuuriline keskkond, kui ka tema erinevad hoiakud neisse elementidesse. (Vt. Bollnow 1955: 104–106.) Elamuse mõistet hakkabki ta sisemise tajus mõistele eelistama ilmselt just selle tõttu, et ta soovib toonitada asjaolu, et selles viisis, kuidas inimene reaalsust algupäraselt omab, ei ole veel sisemise ja välise vastandust. Varem oli ta seda esile tõstnud poeetiliste elamuste iseloomuliku tunnuse<sup>189</sup> (vt. GS, VI, 187), oma hilistes teostes näeb selles aga tunnust, mis on iseloomulik igasugusele elamusele.

Jos De Mul osutab sellele, et Dilthey elamuse-käsitluses võib eristada elamuse sünkroonset ja diakroonilist struktuuri. (Vt. De Mul 2004: 229–239.) Järgin siin tema eeskujul ja esitan Dilthey elamuse-käsitust kahes viidatud aspektis.

<sup>188</sup> Erinevused mõistete elamus ja läbielamine vahel võib käesolevas analüüsis kõrvale jätta. (Vt. Bollnow 1955: 102.)

<sup>189</sup> Vt. selle kohta Rodi 1969: 88; Ineichen 1975: 205–206.

Nendes analüüsid, kus Dilthey abstraherub elamuse ajalisusest ning vaatleb selle sünkroonset struktuuri, ilmneb mõju, mida talle olid avaldanud Husserli „Loogilised uurimused”<sup>190</sup>. See avaldub konkreetsemalt selles, et esimeses ja teises uurimuses vaimuteaduste aluspõhja teemal (GS, VII, 3–69) eristab ta elamuse sünkroonses analüüsis elamuse akti, akti sisu ja akti objekti. (Vt. GS, VII, 33.) Eelkõige toob ta esile elamuse sisu (ta kasutab mõisteid *Inhalt*, *Inhaltlichkeit*, *Gehalt*, *Materie*) ja meie hoiaku (*Verhalten* või *Verhaltenweise*) sellesse sisusse<sup>191</sup>. (Vt. GS, VII, 19–23.) Ta märgib, et tegemist on suhtega, mis esineb üksnes psüühilises elus. „Hoiak on siin sisulisusega mitte ühes üksnes ajalises või loogilises vahekorras. Vaimsed faktid ei järgne siin sisude ja hoiakuviisidena üksteise järel justkui erinevate kihtidena, ega ole siin kõne all ka üksnes loogiline vahekord, mis refleksioonis nende üle tekib, vaid nende vahel eksisteerib sisemine seos, mida me nimetame struktuurseks ühtsuseks (*Struktureinheit*).” (GS, VII, 22.) Dilthey osutab sellele, et samaks jääv hoiakuviis võib olla suunatud erinevatele sisudele ja samaks jäävasse sisusse võib omada erinevaid hoiakuid. „Nii ei otsusta ei hoiakuviisid sisude olemasolu üle ega sisud hoiakuviiside esilekerkimise üle. Me oleme seega õigustatud eristama teineteisest elamuse neid kaht koostisosa. Ja samas leiame me, et nad on elamuses üheks struktuurseks ühtsuseks seotud. Sest akti ja sisu vahel eksisteerib seos, mis põhineb hoiakule.” (GS, VII, 21.)

Objekti (*Gegenstand*) käsitleb Dilthey millegi sellisena, mis konstitueerub meie erinevate aktide koostioimes, millel on erinev hoiakuviis ja sisu. (Vt. GS, VII, 33.) Siin konkretiseerub Dilthey arusaam, et tunnetatava reaalsuse objektiivsust tuleb käsitleda mitte algse antusena, vaid tegelikkuse sekundaarse ilmnenise viisina, mis avaneb teatud ajalooliselt kujunenud tunnetushoiakus.

Varem oli ta väitnud, et vaimuteadustes uuritav tegelikkuse-segment on meile antud sisemise taju kaudu. Sellest lähtekohast võis aga kujuneda mulje, justkui peaksid need teadused käsitlema pelgalt inimese sisemaailma. Kui möönda elamusaktide ja objektide loomupärast kokkukuuluvust, siis paistab avanevat väljapääsutee sellest raskusest<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Samas ei ole tema suhe Husserlisse sugugi kriitika-vaba. Ühes hilisemas käsikirjas heidab ta Husserlile ja Brentanole ette „psühholoogilist skolastikat”. (GS, VII, 237.) Ta ei võta ka omaks Husserli terminoloogiat, pidades ehk sedagi halvas mõttes skolastiliseks. Näiteks ei kasuta ta mõistet intentsionaalsus. Erineva terminoloogia ja Dilthey hilise loomingu viisandliku iseloomu tõttu ongi raske täpsemalt määratleda seda, milline on tema ja Husserli elamuse-analüüside vahekord. Mõne uurija hinnangul tegi Dilthey tänu Husserlile oma vaimuteaduste filosoofias olulise sammu edasi (vt. De Mul 2004: 229), teiste silmis järgis ta Husserlit üksnes väliselt ja pealiskaudselt. (Vt. Ineichen 1975: 194–196.)

<sup>191</sup> Mitmed uurijad näevad selles eristuses paralleeli sellega, kuidas Husserl oli käsitlenud intentsionaalset akti. (Vt. Landgrebe 1928; Scanlon 1987.)

<sup>192</sup> Vt. De Mul 2004: 229. Samas on mitmed uurijad osutanud sellele, et mõistega sisu osutab Dilthey „Uurimustes” vahel mitte nõ intentsionaalsele objektile, mis on konstitueeritud meie elamusaktidega, vaid objektile välismaailmas, mis viitab sellele, et ta ei rakendanud fenomenoloogilist reduktsiooni piisavalt järjekindlalt. (Vt. Landgrebe 1928: 306; Ineichen 1975: 109–110; De Mul 2004: 392.)

Dilthey mõnab, et elamuse kui teadvusfakti käsitusest, milles seda iseloomustatakse kui minu-jaoks-olemas-olemist, peaks järelduma, et elamus on alati suhtes minaga. Kuid ta osutab, et seda seost teadvustame me endale alles refleksioonis oma elamuste üle. Seevastu tõstab ta esile asjaolu, et elamuste vahetule teadvustusele on iseloomulik, et selles on meile antud üksnes elamuste sisu, mitte aga meie mina ja meie hoiakuviisid nendesse sisudesse. (Vt. GS, VII, 21–22.)

Sarnaselt oma varasemale loomeperioodile rõhutab Dilthey ka nüüd mõtet, et elamus kätkeb endas kolme erinevat hoiakutüüpi – tunnetuslikku, emotsionaalset ja tahtelist –, millest igaüks hõlmab suurt erinevate hoiakute mitmekesisust. Ühte hoiakutüüpi kätketud mitmekesised hoiakud on üksteisega läbielata-vates suhtes, moodustades vastavale tüübile iseloomulikke seostesüsteeme. Niisuguseks seostesüsteemiks on näiteks objektiveeriv käsitlus (*das gegenständliche Auffassen*), mida ta iseloomustab järgmiselt: „Üks nendest sise-mistest seostest eksisteerib tajude, meenutatud ettekujutuste, väidete, väiteseoste vahel kuni teadmise süstemaatilise seoseni. Mida muud ka nendesse elamus-tesse kätketud ei oleks – igaühe neist juures ilmneb sisulisuse, mida me tähistame objektilisusena (*Gegenständlichkeit*), teatud laadi teadvustus, ja nende hoiakuviisidega konstitueeritud seoste struktuurse ühtsuse terviklikkus iseloo-mustab nende seoste süsteemi.” (GS, VII, 25; vrdl. GS, VII, 121.) Kõige selle kogum, mida saab objektiveerivalt käsitada, moodustab selle, mida nimetatakse maailmaks. (Vt. GS, VII, 25; vrdl. GS, VII, 129.)

Need kolm hoiakutüüpi on lisaks ka ise üksteisega suhtes, mida me läbi elame. Neist moodustub kompleksne tervik, mida Dilthey nimetas hingeelu struktuurseoseks. (Vt. GS, VII, 22.) Seetõttu on ka objektiveeriva käsituse süs-teem põimitud hingeelu struktuurseosesse ning täidab selles kindlat funktsiooni. Nii osutab Dilthey hiljem kirjutatud teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vai-muteadustes”: „Selles objektiveerivas käsituses on üksikud elamused lülid ühes tervikus, mis on määratud psüühilise seose poolt. Selles psüühilises seoses on tegelikkuse objektiivne tunnetus tingimuseks väärtuste õigele kindlakstegemi-sele ja eesmärgipärasele tegutsemisele. Nii on tajumine, ettekujutamine, väit-mine, järeldamine funktsioonid (*Leistungen*), mis toimivad koos käsitusseose teleoloogias, millel on omakorda koht eluseoses.” (GS, VII, 122; vrdl. GS, VII, 24–25.)

Eesliide *er-* sõnas *Erlebnis* osutab täideviidusele. Nii ei ole elamusena ise-loomustatav mitte ükskõik milline eluseose osa, vaid üksnes selline, kus eluseos on saavutanud oma täideviiduse. Eespool toodud selgituste abil ongi võimalik osutada ühele asjaolule, milles Dilthey silmis avaldub elamusele iseloomulik täideviidus, nagu ka sellele, millal ei saa veel kõnelda elamusest. Elamus hõl-mab erinevaid viise, kuidas inimene maailma suhtub, nende omavahelises seos-es. Elamusega ei ole seetõttu tegu seal, kus inimese ja maailma suhete tervikust on abstraheritud mõni üksik eriline hoiakuviis, näiteks see hoiak tegelikkus-esse, mis on iseloomulik objektiveerivale tunnetusele.

Seni käsitletud sünkroonset analüüsist on Dilthey hilise loomeperioodi ela-muse-analüüsides aga enam iseloomulik diakrooniline lähenemine. See ilmneb

juba selles, et asudes neis lähemalt iseloomustama vaimuteadustes käsitletavat reaalsuse-segmenti, peab ta sobivaks lähtekohaks individuaalset elukäiku – täideviidud ja iseendas lõpetatud, sünni ja surmaga selgesti piiritletud loodumist. (Vt. GS, VII, 71.) Nii nagu ta varem oli sisemises tajus tajutu alus-struktuurina käsitletud ajalisust, nii tõstab ta nüüd ka elukäigu – selle nii väliselt vaadeldava, kui ka sisemiselt läbielatava seose – alus-struktuurina esile selle ajalisust. Ta väidab, et meie elukäigu iseloom on määratud suhetega mineviku, oleviku ja tulevikuga kui reaalse aja osade vahel.

Nüüdki rõhutab ta mõtet, et ajalisuse alus-struktuur omab vaimuteadustes uuritavas reaalsuses teist tähendust kui loodusteaduste poolt uuritavas tegelikkuses. Loodusteadused toetuvad tema arusaama kohaselt aja-käsitusele, mis kujutab endast abstraktsiooni reaalsest, s.t. läbielatavast ajast. Selles abstraktsioonis esitatakse aega kui homogeenet, võrdväärtsetest osadest koosnevat järgnevust. Aega käsitatakse sel juhul kui välist vormi, „milles” loodusprotsessid küll aset leiavad, kuid mis jääb loodusnähtuste suhtes väliseks. Siin on aeg lahutatav sellest, mis „seda täidab”. (Vt. GS, VII, 72, 193.) Reaalne aeg seevastu ei ole mitte pelk väline vorm, milles elu aset leiab, vaid moodustab, nagu ütleb O. F. Bollnow, elu põhitelje. (Vt. Bollnow 1955: 109.) See kujutab Dilthey käsitluse kohaselt endast sellise oleviku „väsimatut edasirühkimist”, mida iseloomustab ühelt poolt kontinuiteet, teiselt poolt aga „korruptiilsus” (*Korruptibilität*), s.t. haprus ja lõplikkus. (Vt. GS, VII, 72.) Seetõttu ei oma inimelu ka sellist püsivust ajas, mis on iseloomulik loodusele ja mida käsitati loodusliku maailma ontoloogilise objektiivsuse ühe eripärase tunnusena. Niisugune objektiivsus on loodusele omane aga just selle tõttu, et ajalisus on selle jaoks üksnes väline, „ükskõikne” vorm. Kui aga seostada objektiivsust üksnes sedalaadi püsivusega ajas, mis on iseloomulik näiteks looduseadustele, siis pidi see tegelikkus, mida me omame oma elamustes, paistma mõistagi mitte-objektiivsena.

Dilthey seevastu rõhutab jätkuvalt, et reaalse aja osadena on minevik, olevik ja tulevik üksteisest kvalitatiivselt erinevad. Olevikule kui reaalse aja komponendile on iseloomulik selle aja-dimensiooni täitumus reaalsusega (*Erfüllung mit Realität*), s.t. vahetult läbielatavaga, seevastu kui minevik on meile antud elamuste meenutusena ja tulevik mõne elamuse soovimise, lootmise, ootamise, kartmise vms. hoiaku kaudu. Niisugune täitumus reaalsusega on Dilthey käsitluse kohaselt aja püsiv aspekt, samas kui aega täitva elamuse sisu on pidevas muutumises. (Vt. GS, VII, 72, 193; GS, VI, 315.) Ta tõstab esile mõtet, et seetõttu ei ole aeg kui meie elukäigu konstitutiivne struktuur mitte võrdväärtsete osade pelk järgnevus, vaid koosneb kvalitatiivselt erineva tähendusega osadest.

Nii nimetab ta teises uurimuses vaimuteaduste aluspõhja teemal vahekorda, milles asub meenutatud elamus sellega, mida me käesolevalt läbi elame, osaliseks transtsendentsiks. See ei ole muidugi teispoolsus teadvuse suhtes üldiselt, küll aga transtsendents teadvuse käesolevalt elamusega täidetud seisundi suhtes. Sellisena on ajalisuse-teadvustus tema silmis objektiivseks aluseks, millelt saab tekkida elamuse transtsendentsi-teadvus. (Vt. GS, VII, 29.)

Uueks momendiks, mis ajasuhte iseloomustusse Dilthey hilisemal loomepe-rioodil lisandub, ongi selle käsitlemine tähendus- ja tähenduslikkus-suhtena – minevik ja tulevik on meie jaoks olemas niivõrd, kui nad omavad tähendust (*Bedeutung*) ja on tähenduslikud (*Bedeutsam*) meie jaoks olevikus, s.t. selle reaalsuse-külluse jaoks, mis moodustab meie oleviku. (Vt. GS, VII, 73–74.) Seega on elule juba selle ajalise struktureerituse kaudu immanentselt omane tendents kujundada välja tähendusseoseid, s.t. kujuneda tervikuks, mille osad on üksteisega seotud kui tähenduslikud selle terviku jaoks. Niisugune tervik oman- dab temas põimunud tähendusseoste kaudu ühtse mõtte (*Sinn*). (Vt. GS, VII, 74.) Minevik ja tulevik pole reaalses ajas mitte olevikust lahutatud, vaid vasta- valt sellele, kuidas me elame neid läbi oleviku jaoks tähenduslikena ja olevikku mõjutava jõuna, moodustavad koos ühtse terviku. (Vt. GS, VII, 194; GS, VI, 315–316.) Elus toimib immanentne valikuprintsiip, mille mõjul ühed sündmu- sed lülituvad omandatud tähenduse ja tähenduslikkuse kaudu elu mõttetervi- kusse, teised seevastu sellega ei haaku ja vajuvad unustusse. (Vt. GS, VII, 74.) Üksik eluosa „tiheneb” elamuseks läbi ühtse tähenduse.

Oma elufilosoofia jaoks keskset mõistet elamus defineeribki Dilthey nüüd just tähenduse mõiste kaudu: „See, mis moodustab niimoodi aja voolus elamus- ühtsuse, kuna see omab elukäigus ühtset tähendust, on vähim ühik, mida me võime märkida elamusena. Lisaks sellele märgib meie keelekasutus elamusena ka iga eluosade hõlmavat ideaalset ühtsust, mis omab tähendust elukäigu jaoks, ja ka seal, kus need momendid on katkestavate sündmustega lahutatud, raken- dab meie keelekasutus seda mõistet.” (GS, VII, 73; vrld. 194.) Niisiis, kuigi elamus on elukäigu vähim ühik, ei ole see ühik mitte sisemise struktuurita, vaid vastupidi, kujutab endast erinevate momentide seost, mis on üheks tervikuks seotud ühtse tähenduse kaudu. Need ühtse tähenduse kaudu üheks elamuseks seotud elumomendid võivad olla üksteisest ka ajaliselt lahutatud. (Vt. GS, VII, 15, 71–74, 130.) Seega ei lange elamusseos ajaseosega kokku. Täpsemalt ütel- des on igal elamusel endal suhteliselt autonoomne ajastruktuur, vastavalt sellele, milliseid mineviku, oleviku ja oodatava tuleviku momente ja kuidas see seob. Samas on need momendid integreeritud ühtse tähenduse kaudu ühtseks elamu- seks ja sellega teistest elamustest lahutatud. Elamused on selles tähenduses ise- endasse „tsentreeritud”.

Nende selgituste abil on võimalik osutada veel ühele tunnusele, milles Dilthey arusaamise kohaselt avaldub elamusele iseloomulik täideviidus, nagu ka sellele, millal ei saa veel kõnelda elamusest. Elamuslikule tegelikkussuhtele iseloomulik täideviidus on tema silmis saavutatud siis, kui eluseos ilmneb ini- mesele oma tähenduses ja tähenduslikkuses. Elamusest ei saa kõnelda siis, kui elu seisneb pelgas tähendusetus veeteerimises või kui läbielatava tähendus ei ole veel välja kujunenud. (Vt. Bollnow 1955: 107.)

Individuaalset elukäiku kui tähendusseost käsitades rõhutab Dilthey selle dünaamilisust. Kontinueet, elukäik kui ühtne tervik, ongi meie jaoks olemas tänu sellele, et tähenduslikud elamused, mis moodustavad selle sisu, seostuvad elu käigus üha uuenevates vahetkordades üksteisega, et jätkuvalt kujundada üht- set, mõtet-omavat tervikut. (Vt. GS, VII, 139 jj.) Niisiis on elamused ühelt poolt



küll iseendasse tsentreeritud, kuid teiselt poolt ühtlasi ka elu tervikseosesse põimitud. Just tähenduse ühtsus seob elu osad üheks tervikuks. Elu osa saab tähenduslikuks aga niivõrd, kui see avaldab elu edasisele käigule mõju: „meie jaoks pole olemas ühtki inimest või asja, mis oleks minu jaoks üksnes objekt ja ei sisaldaks survet või soodustamist, püüdluse sihti või tahte sidumist. Elusuhe teeb need inimesed ja asjad minu jaoks õnne, olemasolu avardamise, minu jõu võimendumise kandjateks, või nad piiravad selles minu olemasolu mänguruumi, avaldavad mulle survet, vähendavad minu jõudu.” (GS, VII, 131.)

Elamus on niisiis tähenduslik niivõrd, kui ta järgnevat elu määratleb. See aga tähendab, et tähendus on määratletav alles tulevikust lähtudes, ja kuna tulevik ei ole kunagi piiritletud, siis järeldub siit, et ka tähendus ei ole elu vältel kunagi lõplikult piiritletud. Individuaalse elukäigu ajalises toob endaga kaasa selle, et seni kuni indiviidi elu pole lõpule jõudnud, on see haaratud oleviku pidevasse edasiliikumisse. Vastavalt elame me läbi üha uusi elamusi, sel ajal kui teised võivad unustusse vajuda. Eriti oluline on aga see, et selles edasiliikumises on pidevas muutumises ka elu tähendus-struktuur, need tähendussuhted, mis moodustavad elu mõtte<sup>193</sup>. Alles surma hetkel on ühe üksiku elukäigu tähendustervik niiõelda lõplikult valmis. (Vt. GS, VII, 233; selle kohta Bollnow 1955: 117–124.)

Dilthey on veendunud, et vaatamata kõige erinevamatele muutustele, mida me elu jooksul läbi elame, jääb elamuste seos ühe elukäigu sees siiski suhteliselt järjepidevaks. Selle alusel kujuneb iga indiviidi struktuur, mida ta oma varasemates teostes oli nimetanud hingeelu omandatud seoseks. Ta pidas sellega silmas seost, mis ühendab inimese ettekujutust iseendast ja ümbritsevast maailmast, väärtusmääratlusi ja eesmärgi ning kujundab tema isiksusliku identeedi. Tema käsituse kohaselt määrab niisugune elu käigus väljakujunenud individuaalne ettekujutusteseos oluliselt indiviidi tegevust ja arengut. Just konkreetse suhte kaudu hingeelu omandatud seosesse saavad aktuaalsed elamused indiviidi jaoks tähenduse. (Vt. GS, VII, 248–249.)

---

<sup>193</sup> Toetudes kaasaegsele vaimuteooriale võib väita, et oma hilistes tekstides tõstab Dilthey mentaalsete seisundite juures esile just representatsioonalsust. Representatsioonid omavad teadaolevalt kolme semantilist omadust (referents, tähendus, korrektsus- ehk täitumistingimused), süntaksit, veriidilist ja loogilist normatiivsust, psühholoogilist moodust, nad moodustavad holistlikke semantilisi võrgustikke ja neil on ajalooline dimensioon. (Vt. Detel 2011: 33–37.) Võib öelda, et Dilthey, tõukudes Edmund Husserli „Loogilistest uurimustest”, käsitleb oma hilistes tekstides enamikku neist aspektidest, kuigi ei erista neid selgesti üksteisest. Siiski jääb representatsioonide loogiline normatiivsus ja süntaks tema tähelepanu keskmest välja – see on peamiselt keskendunud representatiivsete vaimuseisundite kahele viimati osutatud aspektile.

### 3.2.1.2. Sotsiaal-ontoloogia

Individuaalse elukäigu analüüsi peab Dilthey selleks aluseks, mis saab avada tee elu ühiskondlik-ajaloolise dimensiooni mõistmisele. Kooskõlas oma subjekti-keskse lähenemisega lähtub ta sotsiaal-ontoloogilisest eeldusest, et inimlik-ajaloolis-ühiskondlik maailm on lõppkokkuvõttes maailm, mis moodustub individuaalsetest elukäikudest. (Vt. GS, VII, 246.) Seda vaatamata sellele, et ta mõonab vaieldamatuid erinevusi, mis nende kahe elutasandi vahel eksisteerivad ja mille tõttu ei ole vaimne ühiskonnas ja kultuuris taandata indiviidis toimuvatele psüühilistele protsessidele. (Vt. GS, VII, 251.) Sarnaselt oma varasemale loomeperioodile seletab Dilthey ühiskondlik-ajaloolist maailma lähtudes eeldusest, et inimloomusest tulenevate püsivajaduste rahuldamiseks ühinevad indiviidid ühiskonnas eesmärk-süsteemideks<sup>194</sup>. Sellele arusaamale toetudes käsitleb Dilthey ka ühiskondlik-ajaloolisi eesmärk-süsteeme seostena, mis toetuvad teatud käsitusele olemasolevast olukorrast, selle nii või teistsugusele väärtustamisele ja neist kummastki tulenevatele eesmärgiseadeile. Sõltuvalt sellest, millist suhet omavad nende seoste liikmed ja ümbruskonna osad eesmärk-süsteemi kui tervikusse, tekivad nende eesmärk-süsteemide sees ja nende ümber aga tähendusesead. Niisiis avas Dilthey nüüd ka oma filosoofiale aluseks oleva elumõiste sisu tähenduslikkuse mõiste kaudu.

1880-ndate aastate teisel poolel muutunud arusaama vaimus, millele eespool sai osutatud, käsitleb ta elu ühelt poolt elamusteseosena. „Selle kõige kogum, mis avaneb meile elamuses ja mõistmises, on elu kui inimsugu hõlmav seos.” (GS, VII, 131.) Selle mõistega tähistab ta seda pidevat tagapõhja, millest diferentseeruvad välja erinevad funktsioonid ja saavutussooritused. Samas rõhutab Dilthey seda, et üht eesmärk-süsteemi konstitueeriv tegelikkusekäsituse, väärtustamise ja eesmärgimääratluse seos ei ole sisult kokkulangev temas koostoitivate indiviidide psüühilise eluga, nende hingeelu omandatud seostega. Vahekorras indiviidide kui enda kandjate tegelikkuseettekujutuste, väärtushinnangute ja eesmärkidega on see eesmärk-süsteemi konstitueeriv seos suhteliselt iseseisev, areneb nende suhtes autonoomselt ja avaldab tagasimõju eesmärgsüsteemis osalevate indiviidide hingeelu omandatud seose kujunemisele. Ta nimetab neid eesmärk-süsteeme seetõttu „ideaalset laadi subjektideks”. (GS, VII, 135.) Konkreetsemalt peab ta selle mõistega, nagu varemgi, silmas ühiskondlikke institutsioone – kultuuri-süsteeme, ühiskonna välist organisatsiooni, suuri kultuuriliikumisi, ajastuid ja epohhe.

Individuaalse elukäigu ja ajaloo- ning ühiskonnaelu üks sarnasusi avaldubki Dilthey järgi selles, et mõlemad kätkevad endas pidevat tähendussuhete kujunemist ja kujundamist. See sarnasus on aga suhteline, kuivõrd erinevalt indiviidi elulõpust pole ajaloo lõpp kunagi antud kui inimesele läbielatatav reaalsus, seega

<sup>194</sup> Kaasaegses sotsiaal-ontoloogias analüüsitakse sotsiaalseid suhteid ja seoseid toetudes sellele, kuidas kirjeldab inimtegevuse struktuuri teooria. Seda, et Dilthey lähtub individuaalsest elukäigust kui ühiskonna algosakesest, võib aga ehk tõlgendada tema osutusena, et iga üksiktegu kuulub ühte elukäiku ning on seotud indiviidi teiste huvide, kavatsuste ja tegudega. See tõsiasi avab aga võimalusi objektiivseks vaimuteaduslikuks tunnetuseks.

on ka ajaloo tähendus-struktuurid haaratud pidevalt jätkuvasse ümberkujunemisse<sup>195</sup>. (Vt. GS, VII, 233, 283.)

Nagu öeldud, tõstab Dilthey oma hilisel loomeperioodil just niisuguseid tähendusi ning tähendusseoseid esile kui vaimuteadustele spetsiifilist uurimisobjekti. Nüüd on küsimus selles, milline ontoloogiline eripära iseloomustab tema silmis vaimuteaduste objekte ning viisi, kuidas need objektid on meile antud. Toetudes olemuslikul viisil läbielamisele jäävad vaimuteadused oma objektidega eluseostesse. See on Dilthey silmis asjaolu, mistõttu püüeldaval objektiivsusel pidi vaimuteadustes olema teistsugune tähendus kui loodusteadustes. Viimased abstraherivad tema arusaamise kohaselt elamusest aja, ruumi ja liikumise parameetrid ning konstrueerivad nendest abstraksioonidest tunnetaja suhtes välise tunnetusobjekti. Vaimuteaduste puhul peab objektiivsus tähendama aga üht erilist viisi, kuidas eelpool kirjeldatud eluseos on vaimuteaduslikule tunnetusele antud.

### 3.2.1.3. Elukategooriad

Väljendit kategooria kasutab Dilthey kõne all oleval perioodil eelkõige selleks, et osutada objektide käsitusviisidele. „Kategooriad moodustavad süstemaatilise seose ja kõrgemad kategooriad tähistavad tegelikkuse käsitamise kõrgemaid vaatekohti.” (GS, VII, 192.) Seda teemat käsitledes jätkab ta niisiis arutlust, mida oli arendanud juba oma varasemal loomeperioodil. Nii nagu varem, eristab ta ka nüüd formaalseid kategooriaid, mis leiavad mõtlemises rakendamist sõltumatult sellest, mille üle mõteldakse, teist tüüpi kategooriateks, mis rakenduvad spetsiifiliselt elutegelikkuse tunnetuses. Viimaseid nimetab ta oma hilises loominguks reaalseteks kategooriateks, elukategooriateks ja ajaloolisteks kategooriateks. (Vt. GS, VII, 197.) Tema hiliseid tekste eristab siinkohal varasemast see, milliseid reaalseid kategooriaid tõstab ta esile elukäsituse jaoks alustrajavana. Sellisteks on nüüd nimelt kategooriad ajalisus (vt. GS, VII, 192–193) ja tähendus (vt. GS, VII, 232). Iseäranis torkab silma see, kuidas on esiplaanile tõstetud tähenduse kategooria, mida ta 1892.–1893. aasta käsikirjas „Elu ja tunnetus” nimetas ühena viimastest kolmandas kategooriate pesakonnas, mida pidas just vaimuteaduslikule tunnetusele iseloomulikuks.

Kuid kõrvuti selle peamise tähendusega kasutab Dilthey mõistet „kategooria” ka selleks, et tähistada elu enda struktureerituse viise. Elukategooriad on tema arusaama kohaselt just selle tõttu adekvaatsed elukäsituse viisid, et nad on teatud viisil kätketud elusse endasse. „Elu saab oma pärisolemuses mõistetud nende kategooriate abil, mis on loodustunnetusele võõrad. Ka siin on otsustav moment kätketud sellesse, et neid kategooriaid ei rakendata elule *a priori* kui

---

<sup>195</sup> Kui sünkroonses analüüsis, mida Dilthey elamust käsitades arendab, ilmneb selgesti Husserli mõju, siis elamuse diakroonilises, temporaalses analüüsis tuleb eredalt välja erinevus tema ja Husserli lähenemisviiside vahel. Husserl analüüsib sihiks on leida viis, kuidas selgitada elamus-väljenduste ajatuid tähendusi, seevastu kui Dilthey käsitab rõhutab, et elamuste tähendused kujutavad endast ajalis-ajaloolisi struktuure. (Vt. Ineichen 1975: 228; Bollnow 1985: 50; De Mul 2004: 238.)

elule võõraid, vaid et nad on kätketud ellu endasse.” (GS, VII, 232; vrdl. GS, VII, 203, 277.) Seda, kuidas Dilthey arusaama kohaselt elu nende kategooriate abil mõistetud saab, käsitlen käesoleva peatüki järgmises osas, praegu aga vaatlen kategooriaid kui elu enda struktuure.

Niisugune käsitlusviis ilmneb iseloomustuses, mida ta on oma põhikategooriale andnud. „Ellu on selle esimese kategooriaalse määratlusena kõigi teiste jaoks alustrajavana kätketud ajalisus. See tuleb esile juba väljendis „elukäik”. Aeg on meie jaoks olemas tänu meie teadvuse kokkuvõtvale ühtsusele. Elule ja selles esinevatele välistele objektidele on ühised samaaegsuse, järgnevuse, ajalise distantsi, kestvuse, muutuse suhted.” (GS, VII, 192–193.) Kuna ühiskondlik-ajalooline elu kujuneb üksikutest elukäikudest, siis käsitleb Dilthey neid justkui ajaloolise elu algrakkudena. Ta on seisukohal, et põhilised ajaloolised kategooriad kui elu struktuurid on avastatavad juba indiviidi elukäigu analüüsis. (Vt. GS, VII, 246–247.) Seda kategooriate rida alustab ta üksikeksistentsi määratletuse (*die Bestimmtheit der Einzelexistenz*) kategooriaga. Üsikeksistents on kõigepealt määratletud selle survega, mida välismaailm talle avaldab, ning tolle jõuga, millega ta sellele survele vastu seisab. Kuna eluühik talub maailma survet, tunneb end aga ühtlasi ka jõuna, kasvab temas koos niisuguse surve talumisega ka tung ületada käesolev seisund teise ja paremaga. (Vt. GS, VII, 252–253.) Kuna aga ka uus seisund on niisama lõplik kui kõik eelnevadki, siis elab eluühik selleski läbi kannatust, mis sunnib otsima selle ületamise võimalusi. Sellist pidevat tulevikku suunatud muutuste taotlemist nimetab Dilthey arenguks. (Vt. GS, VII, 244.) Kategooriaga areng seostub olemuse kategooria, kuna arengu mõiste kätkeb juba seda, et on olemas midagi, mis säilitab arengu käigus oma isesuse (*Selbigkeit*). Ja seda nimetabki Dilthey olemuseks. Kuid erinevalt metafüüsilisest olemuse-mõistest, ei ole olemus siin mõistetud millegi arengule eelneva ja arengu käigus muutumatuna. Vastupidi, tema käsituse kohaselt on olemus lahutamatus korrelatsioonis arenguga. Samas ei mõista ta arengut mitte pideva tõusuna kõrgematele astmetele – sellist eeldust nimetab ta spekulatiivseks fantaasiaks. Küll kätkeb see tema silmis areneva subjekti kasvavat sisemist liigendumist, mis võib aga kaasa tuua nii huku, kui ka edenemise. (Vt. GS, VII, 244–245, 253; Bollnow 1955: 142–150.)

Nagu eelnevalt kõneks olnud moodustub aeg Dilthey järgi nendest suhetest, mis seovad minevikku ja tulevikku oleviku kui dimensiooniga, milles aeg on täitunud reaalsusega. Tema käsituse kohaselt on need suhted struktureeritud kolme olulise elukategooriaga. Mineviku suhet olevikku, nii indiviidi elukäigus, kui ka ajaloolis-ühiskondlikus elus, struktureerib tema väitel just tähenduse kategooria. Antud juhul on väljendit „tähendus” kasutatud kitsendatult, see osutab üksnes seda laadi suhtele, mida elu minevikku jäävad osad omavad olevikust lähtudes kujuneva terviku jaoks. Eluühiku suhet olevikku struktureerib väärtuse kategooria ning tema suhet tulevikku struktureerivad aga sellised kategooriad nagu eesmärk, ideaal, kõrgeim hüve. (Vt. GS, VII, 201–202, 236.)

Kuid mõistet tähendus kasutab Dilthey enamasti siiski hoopis avaramas tähenduses. Ta väidab, et tähendus „on kõige üldisemalt kategooria, mis on elule ja ajaloolisele maailmale eripärane; elule on see omane kui eripärane suhe, mis

valitseb selle osade vahel, ja nii kaugelt kui elu ulatub, on sellele omane see suhe ja see teeb elu esitatavaks.” (GS, VII, 73; vrld. GS, VII, 232, 234, 262.) Ta nendib, et tähendus kui alustrajav kategooria määratleb ühtlasi ka selle tähenduslikkuse (*Bedeutsamkeit*), mida elamuse ja elu üksikud osad terviku jaoks omavad. „Tähenduslikkus on ... ühe osa tähenduse määratletus terviku jaoks.” (GS, VII, 238–239.) Selline iseloomustus kõne all olevale kategooriale tõi aga sisse järgmised – terviku ja selle osade ning seose kategooriad. Iga elamus on sisemiselt liigendunud nii, et osad on temas seotud tervikuks – ja nimelt tähenduse kaudu – ning on seega seoses ja suhtes ka üksteisega. (Vt. GS, VII, 74, 195, 232, 243–244.) Nii on seos ja terviku suhe osadesse kõige formaalsemad elukategooriad, mis kehtivad kõigi elusuhete kohta ka väljaspool üksikut elamust kuni objektiivse vaimu ja ajaloo komplitseeritud vormideni välja. Sellele seosele põhineb järgmisena struktuuri kategooria. Struktuur on spetsiifiline viis, kuidas osad seostuvad tervikuks – nimelt sellise seostumise niisugune vorm, mis jääb püsima ka siis, kui selle terviku sisu peaks muutuma. Niisiis on struktuur vorm, mis omab vahekorras oma konkreetse sisuga suhtelist autonoomsust. (Vt. GS, VII, 237.)

Erinevates käsikirjades on Dilthey andnud niisuguste elukategooriate erinevaid loetelusid. (Vt. GS, VII, 231, 253, 262.) Kuna tegemist ei ole mitte subjektiivsete aprioorsete skeemidega, vaid elu enda nõ objektiivsete vormidega, elu on aga pidevas muutumises, siis ei saanudki nad Dilthey veendumuse kohaselt kunagi moodustada lõplikult määratletud struktuuri, mida oleks võimalik ühes lõpetatud süsteemis esitada. (Vt. GS, VII, 262.) Kuid see ei tähenda, nagu ei oleks Dilthey silmis olnud mõtet püüda välja tuua sisemist seost nende elukategooriate vahel. (Vt. GS, VII, 253, 362.)

### 3.2.1.4. Elu objektivatsioon

Kõne all oleval loomeperioodil tõstab Dilthey nii indiviidide, konkreetsete „psühho-füüsiliste eluühikute”, kui ka ühiskondlik-ajalooliste eesmärk-süsteemide elutegevusele iseloomulikuna esile nende tendentsi objektiveeruda, s.t. ilmnedu eluavaldustes (*die Lebensäußerungen*) ja elamusväljendustes (*die Erlebnisausdrücke*), mis on välises tajus tajutavad ehk kaemuses antud. Seda teemat oli ta käsitlenud ka varem, kuid oma viimastes kirjutistes omistab Dilthey elu objektivatsioonile senisest hoopis olulisema tähenduse. Eluprotsessi käigus kujunevate eluavalduste ja elamusväljenduste kogumit nimetabki ta selle perioodi tekstides elu objektivatsiooniks. (Vt. GS, VII, 146–148.) Antud teema käsitlusele on iseloomulik, et elu ja elamuste objektivatsiooni ei vaatle ta nüüd mitte sekundaarse ja välise lisandina sisemisele tajule kitsamas tähenduses, vaid olemusliku faasina elu ja elamuse teel täideviidusele. (Vt. Bollnow 1955: 178.) „Elamus peab ülal väljendust. See representeerib elamust selle külluses. Väljendus tõstab esile uut.” (GS, VI, 317.) Kommenteerides antud seisukohta, osutab Otto Friedrich Bollnow sellele, et Dilthey silmis seisneb elamuse täideviidus, mis teostub väljenduse kaudu, nüüd selles, et väljendus „mitte pelgalt peegeldab

tagantjärele üht iseendast juba valmis elamust, vaid väljendus ise omab loomingu-  
gulist jõudu.” (Bollnow 1955: 179.)

Kirjanduses on asjaolu, et Dilthey tõstab oma hilisema perioodi teostes esile seda, et väljendusel kui elamuse olemuslikul küljel on oluline tähendus vaimu-  
teadusliku tunnetuse võimalikkuse tingimusena, seostatud taas Husserli mõjuga  
temale. (Vt. Landgrebe 1928: 304.) Ka Dilthey ise viitab vahel sellele, kuidas  
Husserl on seda teemat käsitlenud. (Vt. GS, VI, 318; GS, VII, 39–40.) Kuid  
seejuures tuleb märkida, et ta kasutab mõistet väljendus märksa laiemas tähen-  
duses kui Husserl<sup>196</sup>. Viimane tähistab selle terminiga kõne osi, mis aitavad  
edasi anda mõtet. Diltheyl seevastu on see sünonüüm väljendile eluavaldus ning  
tähistab lisaks keelelistele väljendustele ka žeste, miimikat, toiminguid, arte-  
fakte, institutsioone. Nii ei ole tema järgi sellele, et millestki võiks kõnelda kui  
väljendusest, paratamatuks tingimuseks, et viimase intentsiooniks oleks mõtet  
edasi anda. „Ma ei mõista siin eluavaldustena mitte üksnes selliseid väljendusi,  
mis midagi osutada või tähendada [soovivad], vaid ka selliseid, mis niisuguse  
kavatsuseta teevad millegi vaimse väljendusena selle meile mõistetavaks.” (GS,  
VII, 205.) Sellises tähenduses oli väljenduse mõiste leidnud 1870.–1880.  
aastatel kasutamist Dilthey poetikat käsitlevates tekstides ning tema hiliseid  
mõttearendusi võiks pigem vaadelda, nagu juba osutatud, selle esteetilise  
mudeli ekstrapolatsioonina kõigile vaimuteadustele.

Kui Dilthey kõneleb selle perioodi kirjutistes elamusväljenduse loominguli-  
sest jõust, siis ei pea ta mõistagi silmas seda, nagu võiks väljendus tuua elam-  
usse väljast sisse midagi võõrast, mis ei oleks sellesse juba algupärase võima-  
likkusena kätketud. Ta nägi väljenduse loomingulist jõudu selles, et alles väl-  
jenduse kaudu saab elamus välja areneda. Võib osutada kolmele suunale, milles  
see Dilthey silmis aset leidis<sup>197</sup>. Kõigepealt saab see, mis elamuses on teadvus-  
tamata või poolikult teadvustatud, väljenduses selgelt teadvustatud. „Läbiela-  
mises ei olnud meile meie enda mina käsitatav ei enda voolu vormis, ega selle  
sügavuses, mida ta sisaldab. Sest nagu saar tõuseb ligipääsmatust sügavusest  
esile teadliku elu väike piirkond. Kuid väljendus tõuseb esile sellest sügavusest.  
Väljendus on loov.” (GS, VII, 220; vrdl. 328–329.) Teiseks leiab väljenduse  
kaudu aset elamuse ja elu artikulatsioon. See, mis oli elamusse kätketud pelga  
võimalikkusena, teostub realiseerunud ja väljakujundatud elunähtusena. (Vt.  
GS, VI, 318.) Ning kolmandaks võimendab väljendus elu, kuna see saab alles  
väljenduse kaudu end täide viia ja mõju avaldada. (Vt. GS, VII, 325.)

Osutades ühelt poolt küll elamuse, elu ja väljenduse olemuslikule ühtekuul-  
luvusele, käsitab Dilthey elu objektivatsiooni nüüd teiselt poolt ka vastukaaluna  
elamuse subjektiivsusele. (Vt. GS, VII, 146.) Elu objektivatsioonis saab elamus  
„väliseks”, s.t. intersubjektiivselt ligipääsetavaks. „Indiviid, ühiskonnad ja teo-  
sed, millesse elu ja vaim on end sissepaigutanud, moodustavad vaimu välise  
valla. Need elu manifestatsioonid, nagu nad end välismaailmas mõistmisele

<sup>196</sup> Vt. selle kohta Landgrebe 1928: 334–340; Rodi 2003: 121: 132.

<sup>197</sup> Vt. selle kohta Bollnow 1955: 180; Rodi 2003: 121–132, De Mul 2004: 240–241, Mat-  
teucci 2013.

esitavad, on justkui sissepõimitud looduse seosesse. Ikka ümbritseb meid see vaimu suur väline tegelikkus. See on vaimu realiseerumine meeltemaalmas põgusast ilmast kuni mõne konstitutsiooni või seadusteraamatu sajanditepikkuse valitsemiseni.” (GS, VII, 146.)

Dilthey rõhutab, et just sellise objektivatsiooni kaudu saavad elamustesse kätketud tähendussuhted teaduslikult käsitletavateks. Seetõttu määratleb ta vaimuteaduste mõistet nüüd täpsustavalt elu objektivatsiooni mõiste kaudu. „Ja siin viib end nüüd täide vaimuteaduste mõiste. Selle maht ulatub nii kaugele kui mõistmine, ja mõistmise ühtseks esemeks on nüüd elu objektivatsioon. Nii on vaimuteaduste mõiste tema all kuuluvate nähtuste mahu järgi määratletud elu objektivatsiooni kaudu välises maailmas. Loodus, loodusteaduste ese, hõlmab tegelikust, mis on esile tulnud vaimu toimimisest sõltumatult. Kõik, millele inimene on toimides oma vermingu jätnud, moodustab vaimuteaduste eseme.” (GS, VII, 148.)

Dilthey ei piirdu sellega, et üksnes osutada eluobjektivatsiooni olulisele rollile vaimuteaduste uurimisobjektina. Ta seab ka ülesande käsitleda neid erinevaid vorme, mille kaudu objektivatsioon seda rolli täidab. Nii tõstab ta käsikirjas „Teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine” (vt. GS, VII, 205–220) indiviidide elutegevuse avalduste küllusest esile kolme liiki avaldusi kui mõistmise objekte: 1) teaduslike mõttearenduste väljendused, 2) toimingud ja 3) elamusväljendused. Neid käsitledes lähtub ta küsimusest, kuivõrd on igäüks neist sobilik selleks, et selle kaudu mõista elu tähenduseseid. Ta väidab, et seda funktsiooni täidab teistest selgelt paremini kolmas eluavalduste liik.

Teaduslike mõttearenduste taotluseks ei olegi väljendada seda eluseost, mille tõttu on inimestele eluliselt tähenduslik uurimus, kuhu see mõttearendus kuulus. „Teaduse koostisosana, lahutatuna sellest elamusest, milles nad tekkisid, on nende ühiseks põhikarakteristikuks nende kooskõla loogilise normiga. See põhikarakteristik seisneb nende samasuses sõltumatult kohast tolles mõtteseoses, milles nad tekkisid.” (GS, VII, 205.) Iseloomustus, mille Dilthey sellele eluväljenduste klassi tähendustele annab, võiks enam-vähem vastata sellele, kuidas kasutab Husserl terminit tähendus. Dilthey osutab nimelt sellele, et „väide väljendab mõne mõtte-sisu kehtivust sõltumatult tema tekkimise asjaoludest, sõltumatult aja ja isikute erinevusest.” (GS, VII, 205.)

Iseloomustades toiminguid kui eluavaldusi nendib Dilthey, et sarnaselt teaduslikele väljenditele, ehkki nendega võrreldes vähemal määral, on ka toimingud suhteliselt iseseisvad selle elamusteseose suhtes, milles neid toiminguid sooritatakse. (Vt. GS, VII, 206.) On selge, et neid teostavate inimeste eluseose tähendusstruktuur avaldub niisugustes elementaarsetes argitoimingutes nagu näiteks mõne eseme tõstmine, haamriga löömine või puude saagimine enamasti väga vähesel määral. (Vt. GS, VII, 207.) Niisugust toimingut ei sooritatagi tavaliselt kavatsusega kellelegi millestki teada anda. „Kuid teatud teadaandmine selles siiski sisaldub ja nimelt suhte tõttu eesmärgiga. Toimingu suhe vaimsega, mis temas väljendub, on reeglipärane ja võimaldab tõepäraseid oletusi selle vaimse kohta.” (GS, VII, 206.) Dilthey osutab samas ka sellele, et üksik toiming on sellele aluseks oleva eluseose ühekülgne avaldus, kuivõrd see realiseerib vaid ühe võimalikkuse nendest

paljudest, mis olid eluseosesse kätketud, samal ajal kui teised võimalikkused saavad teo sooritamiseга hävitatud. Nii väidabki ta, et „ka toiming rebib end lahti eluseose tagapõhjust.” (GS, VII, 206.)

Hoopis teisiti on Dilthey sõnul lugu aga elamusväljenduste puhul, just nende kaudu avaneb tema arvates kõige täielikum ligipääs elu tähendus-struktuuridele. Võib arvata, et see, mida eespool sai väidetud väljenduste loominguise jõu kohta, kehtibki tema veendumuse kohaselt eelkõige just elamusväljenduste puhul. (Vt. Bollnow 1955: 188–191.) Niisugune väljendus „võib nimelt hingelisest seosest enam sisaldada, kui ükskõik milline introspektsioon suudab märgata. Ta ammutab seda sügavusest, mida teadvus ei valgusta.” (GS, VII, 206.)

Kuid selleks, et elamusväljenduste kaudu oleks tõesti võimalik jõuda elu tähendus-struktuurideni, peavad olema täidetud veel mõned tingimused. Kõigepealt peab väljendus olema väljendatava elamuse ehe avaldus, Dilthey rõhutab aga tõsi-asja, et praktilises elus pole see kaugeltki alati nii. „Hirmuäratav on see, et praktiliste huvide väitluses võib iga väljendus petlikuks osutuda ...” (GS, VII, 207.) Teisalt ei pea ta sugugi kõiki väljendusvahendeid võrdselt sobivaks eluprotsessi tähendus-struktuuri avama. Tema silmis tõusevad teistest esile inimtegevuse keelelised ning iseäranis kirjalikud avaldused, kuna „vaimne elu leiab ... üksnes keeles oma täieliku, ammendava ja objektiivset käsitust võimaldava väljenduse.” (GS, VII, 217; vrdl. GS, V, 319.) Kuivõrd inimesed kasutavad aga ka keelelist eneseväljendust mitte just harva selleks, et oma tõelisi kavatsusi varjata ja teisi inimesi eksitada, siis tõusevad inimtegevuse keelelistest dokumentidest omakorda esile loometeosed. „Kuna ... suurtes loometeostes lahutab vaimne end oma autorist, luuletajast, kunstnikust, kirjanikust, astume neis valdkonda, kus petlikkus lõpeb.” (GS, VII, 207.) Juba oma 1900. aasta artiklis „Hermeneutika tekkimine” on Dilthey väljendanud veendumust, et „pettusest tulvil inimühiskonnas on üks niisugune teos alati tõene, ja see on erinevalt kõigist teistest märkides fikseeritud eluavaldustest iseendale täielik ja objektiivset interpretatsiooni võimaldav, ja see heidab valgust ka oma aja teistele kunstilistele mälestusmärkidele ja kaasaegsete ajaloolistele tegudele.” (GS, V, 320.) Objektiivsuse all paistab Dilthey siinkohal silmas pidavat seda, et keeleliselt väljendatud kunstiteostes avaldub elu tähendus-struktuur kui vaimuteaduste poolt uuritav reaalsus kõige ehedamal, autentsemal kujul. Käsikirjas „Teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine” osutab ta taas ka sellele, et tähendused, mida vaimuteadustes elu objektivatsiooni mõistmise kaudu uuritakse, moodustavad oma autorite hingeelu suhtes autonoomse valdkonna. „Ükski tõeliselt suur kunstiteos ei saa tahta oma autorile võõrast hingeelu esile manada, ta ei taha oma autorist ülepea midagi ütelda.” (GS, VII, 207; vrdl GS, VII, 156.)

### 3.2.1.5. Mõistmine

Kui Dilthey iseloomustab vaimuteadusi teadustena, mis toetuvad elamuse, elamusväljenduse ja mõistmise seosele, siis osutab ta ka sellele, et reaalsus, mida neis teadustes uuritakse, on reaalsus, mida on veel enne seda, kui vaimuteadusliku uurimistööga algust tehakse, alati juba mingil määral mõistetud. Niisiis,



kuigi vaimuteaduste taotluseks on elu mõistetavaks teha, ei alusta nad oma uurimistööd reaalsusest, mida pole üldse veel mõistetud, vaid vastupidi, nad asuvad alati uurima juba erinevatel viisidel justkui „ette-mõistetud” tegelikkust. Enamgi veel, ka oma igapäevaelus puutume me üliharva kokku inimtegevuse tagajärgedega, mis ei ole meile juba ühel või teisel määral mõistetavad. Võib niisiis väita, et Dilthey käsitlese kohaselt on mõistmine mitmekihiline nähtus, mille süvakiht kujutab endast üht eluprotsessi enda ontoloogilist aspekti elamuse ja elamusväljenduse kõrval.

Mõistmises kui eluprotsessi koostisosas eristab Dilthey kahte kihti – elementaarset mõistmist ja kõrgemat mõistmist. Valdav osa meie elutegevusest toetub mõistmise elementaarsetele vormidele. Neid määratleb Dilthey „ühe üksiku eluavalduse tõlgendusena.” (GS, VII, 207.) Elementaarset mõistmist taseandil mõistetakse eluavaldust just üksiknähtusena ja Dilthey nendib, et paljudel juhtudel on meie eluliste vajaduste jaoks piisav, kui nähtusi mõistetakse ilma selleta, et endale eksplitsiitselt teadvustatakse seda, kuidas nad paigutuvad ulatuslikematesse seostesse. Niisuguse mõistmise võimalikkus põhineb reeglipärasele suhetele, mis enamasti valitsevad väljenduste ja väljendatava vahel. Sellisel elementaarsel viisil võime me mõista nähtusi kõigist kolmest eluavalduse liigist, mida Dilthey esile tõi. Näiteks üksikut keeleväljendit mõnes teaduslikus mõttearenduses, üksikut toimingut mõnes tegevuste süsteemis või üksikut näoilmet. Kuigi elementaarset mõistmisakti saab tagantjärele loogikaliselt esitada analoogia-järelõeluse vormis, ei kujuta nad Dilthey käsitlese kohaselt endast mitte järelõelust, vaid üksiku eluavalduse tähenduse vahetut tabamist. See tuleneb sellest, et ka väljendatu ja väljenduse suhe on neil juhtudel vahetu. (Vt. GS, VII, 209–210.)

Elementaarset mõistmisakti iseloomustades sõnab Dilthey, et nad on „justkui kirjatähed, mille ühendamine teeb võimalikuks mõistmise kõrgemad vormid.” (GS, VII, 207.) Viimased kujutavad endast seega komplekssemate eluavalduste mõistmist, mis eeldab seda, et selleks tuleb üksteisega seostada erinevaid tähendusi, mida on juba tabatud elementaarsetes mõistmisaktides. Mõistmise kõrgemate vormide mõistega osutab Dilthey meie igapäevaelu loomulikule koostisosale, mis eksisteerib ka sõltumatult teaduslikust tunnetusest. (Vt. GS, VII, 210–211.) Elus leiab tõuge selleks, et minna üle mõistmise kõrgematele vormidele, tihti aset siis, kui ühe üksiku eluavalduse elementaarne mõistmine põrkub raskustele. Kui eluavaldus jääb eraldiseisvana mõistetamatuks, siis tuleb meil selleks, et seda mõista, pöörata tähelepanu nendele seostele, milles see eluavaldus asub teiste elunähtustega. Kuid mõistagi ei ole vajadus tõusta elementaarsetelt kõrgematele mõistmisvormidele tingitud üksnes sellest, et meie elementaarsed mõistmisaktid satuvad aeg-ajalt üksteisega vastuollu, vaid näiteks ka sellest, et me tunneme tihti soovi mõnd eluavaldust või isikut sügavamalt tundma õppida.

Dilthey osutab sellele, et mõistmine kui inimliku eluprotsessi olemuslik komponent on aluseks sellisele vaimuelu nähtusele nagu elukogemus. Ta nendib, et see toetub isiklike elamuste meenutamisele ja teiste inimeste mõistmisele, mida me üldistame viisil, mis on ekvivalentne induktsioonile. Elu käigus

kasvab pidevalt nende juhtumite hulk, mille alusel me neid üldistusi teha saame. Vastavalt oleme me pidevalt sunnitud korrigeerima varem tehtud üldistusi. Kuid ta mõonab, et mõistagi ei toimu need „induktsioonid” metoodiliselt, mistõttu on kindlus, mida omab isiklik elukogemus, midagi hoopis erinevat teaduslikust üldkehtivusest. (Vt. GS, VII, 132.)

Küll osutab Dilthey sellele, et individuaalset vaatepunkti, mis on omane isiklikule elukogemusele, korrigeeritakse ja lülitatakse avaramatesse seostesse üldises elukogemuses, s.t. põhimõtetes, mis on kujunenud mõnes ühtekuuluvate isikute ringis ja on neile ühised. Üldine elukogemus vormib indiviidi arusaamu kommete, traditsioonide, avaliku arvamuse kaudu, olles oma mõjult isiklikust elukogemusest reeglina kaalukam. Dilthey nendib ühelt poolt seda, et üldise elukogemuse kindlus on isikliku elukogemuse kindlusest suurem, kuivõrd selles tasandub individuaalsete vaatekohtade ühekülsus ja piiratus ning kasvab juhtumite hulk, millele toetuvad selle kvaasi-induktiivsed üldistused. Kuid ta peab teisest küljest ka mõõnma, et selle üldise elukogemuse kujunemise käik on veel raskemini kontrollitav kui individuaalse elukogemuse kujunemine. (Vt. GS, VII, 133.)

Sellega, et inimene leiab teisi inimesi mõistes ka neis midagi sellist, mida ta seni tundis vaid enda isikliku elamuse kaudu, avardub see, mida ta seni sai pidada vaid oma isikliku elu juurde kuuluvaks, niisiis üldiseks elukogemuseks. O. F. Bollnow tõstab selle mõttekäigu juures esile seda, et Dilthey arusaamise kohaselt rikastub selles protsessis elamus ka sisuliselt. (Vt. Bollnow 1955:170–171.) Iga inimese isiklikud läbielamised on alati piiratud tema individuaalse elusituatsiooni võimalustega. Selle mitmekesisuse mõistmine, kuidas on elanud oma elu teised inimesed, avardab neid võimalusi. „Elukäik determineerib iga inimest, piirates pidevalt temasse kätketud võimalikkusi. /--/ Mõistmine avab talle nüüd laia võimalikkuste valdkonna, mille tema tegeliku elu determineeritus on välistanud.” (GS, VII, 215.)

Dilthey juhib tähelepanu sellele, et vastastikkune mõistmine loob ja kindlustab ühtekuuluvust (*die Gemeinsamkeit*), mis eksisteerib indiviidide vahel. See ühtekuuluvus väljendub tema sõnul mõistuse samasuses, sümpaatia samasuses, mis on omane ühe ühtekuuluvuse liikmete tundeelule, ja õiguste ning kohustuste samasuses, mida nad peavad endale siduvaks. (Vt. GS, VII, 141.)

Elukogemus, mida indiviid mõnes niisuguses ühtekuuluvuses omandab, on mõistagi järgnevalt aluseks tema tulevastele mõistmisprotsessidele. Kuid sellest üksi ei piisa, kui mõistmisraskuste ületamiseks tuleb õppida tundma tähendustervikuid, mis on individuaalselt ainukordsed. Seetõttu on üheks kõrgematele mõistmisvormidele iseloomulikuks jooneks taotlus mõista nähtusi nende individuaalsuses. Dilthey nendib, et vaimuelu nähtuste mõistmine nende individuaalsuses on vahel vajalik selleks, et ületada mõistmisraskusi, mis on kujunenud praktilisele elule takistuseks. Ta väljendab aga ka veendumust, et „individuaalsus on vaimses maailmas iseväärtuseks, enamgi veel, ainsaks iseväärtuseks, mida me kaheldamatult saame kindlaks teha. Seetõttu ei paku see meile huvi mitte üksnes üldinimlikkuse (*das Allgemeinmenschliches*) üksiku juhtumina, vaid ka individuaalse tervikuna.” (GS, VII, 212.)

### 3.2.1.6. Objektiivne vaim

Selgitamaks niisuguste eluprotsessi lõimitud mõistmisprotsesside võimalikkust toob Dilthey oma vaimuteaduste teooriasse sisse objektiivse vaimu mõiste. Seda on peetud üheks tähtsamaks innovatsiooniks, millega ta viimastel loomeaastatel oma kontseptsiooni rikastas. Ta iseloomustab seda nähtust kui „mitmekesisid vorme, milles indiviidide vahel eksisteeriv ühtekuuluvus on end meeltega tajutavas maailmas objekteerinud. Selles objektiivses vaimus on minevik meile püsivaks olevikuks. Selle valdkond ulatub elustiilist, läbikäimise vormidest eesmärkide seoseni, mida ühiskond on endale kujundanud, kommete, õiguse, riigi, religiooni, kunsti, teaduste ja filosoofiani.” (GS, VII, 208.) Ühtekuuluvust, millest Dilthey siinkohal kõneleb, võiks tõlgitseda ühiselt jagatud tähenduste sfäärina, mis seob ühe inimkoosluse liikmeid üksteisega. Väljend objektiivne osutab antud seoses ühelt poolt sellele, et niisuguse tähendused, kuigi mitte välistajule antud, on indiviidile välised selles mõttes, et nad eksisteerivad mitte üksnes indiviidides, vaid ka objekteerituna nende eluavaldustes. Teiselt poolt osutab see aga ka sellele, et need tähendused on üldkehtivad ega sõltu kellegi isiklikust suvast. „Iga üksik eluavaldus representeerib ühist (*ein Gemeinsames*) selles objektiivse vaimu vallas.” (GS, VII, 146.) Üldkehtivus tähendab antud juhul kehtivust, mis tunnustavad konkreetse inimkoosluse liikmed, kuid muidugi mitte kehtivust „kõikidele rahvastele ja kõikidele aegadele”, seega mitte universaalset kehtivust. Eriti oluline muutus Dilthey käsitluses seisneb aga selles, et objektiivset vaimu eristas ta nüüd indiviidides toimuvatest psüühilistest protsessidest. See realiseerub küll indiviidide hingeelu kaudu, kuid kujutab endast viimase suhtes autonoomset moodustist.

Dilthey käsitluse kohaselt on objektiivne vaim kui ühele kultuurikooslusele ühiste tähenduste kogum elementaarse mõistmise võimalikkuse tingimuseks. (Vt. GS, VII, 141.) Veel enam, ta on seisukohal, et objektiivne vaim on mitte üksnes meedium, mille vahendusel saab võimalikuks üksikute eluavalduste mõistmine, vaid see on seda tänu sellele, et see kujutab endast selle keskkonna osa, mis mängib olulisimat rolli inimese kujunemises inimeseks. Laps kasvab üles objektiivse vaimu rüpes ning just selletõttu saavad talle ka ümbritsevad nähtused elementaarse mõistmise vormis mõistetavaiks. „Sellest objektiivse vaimu maailmast toitub meie mina kõige varasemast lapsepõlvest peale. /--/ Enne veel, kui ta õpib kõnelema, on ta juba sellesse ühtekuuluvuste meediumisse sukeldunud. Ja žeste ning ilmeid, liigutusi ja hüüatusi, sõnu ja lauseid õpib ta üksnes seetõttu mõistma, et ta puutub nendega kokku üha nendesamadena ja samas seoses sellega, mida nad tähendavad ja väljendavad. Nii orienteerub individ objektiivse vaimu maailmas.” (GS, VII, 208–209.) Iga väline eluavaldus representeerib selles vaimu välises vallas objektiivset vaimu ja on neile, kes on objektiivse vaimu keskkonnas üles kasvanud, vahetult mõistetav. „Iga sõna, iga lause, iga žest või viisakusväljendus, iga kunstiteos ja iga ajalooline tegu on mõistetavad vaid seetõttu, et ühtekuuluvus ühendab seda, mis end neis väljendab, mõistjaga; individ omab elamusi, mõtleb ja tegutseb pidevalt ühes ühtekuuluvuse sfääris ja ta mõistab vaid mõnes niisuguses. Kõik mõistetu kannab endas justkui niisugusest ühtekuuluvusest tuntud-olemise märki. Me elame

selles õhkkonnas, see ümbritseb meid pidevalt. Me oleme sellesse sisse kastedud.” (GS, VII, 146–147.)

Ühtlasi on iga üksiku eluavalduse tähendus objektiivse vaimu kaudu seotud teiste eluavalduste tähendustega. Tänapäevast terminoloogiat kasutades võiks seda kirjeldada holistliku käsitusega, mille kohaselt eksisteerivad tähendused üksnes osadena tähendus-võrgustikest. Seetõttu eksisteerib elu objektivatsiooni mõistmises Dilthey sõnul justkui objektiivne „edasiõmmatus” (*ein Fortgezogenwerden*) üha uute eluavalduste ja nende tähenduste poole – kes selles maailmas elab, ei saa pikemas perspektiivis käsitada üksnes selle üksikuid osi, liikumata neilt edasi selle teiste osade mõistmisele. Sest need osad moodustavad terviku ja on seda, mis nad on, üksnes selle terviku kaudu. „Eluavaldus, mida indiviid käsitab, pole talle enamasti mitte eraldiseisev juhtum, vaid justkui täidetud teadmisesest ühtekuuluvuse kohta ja viimases eksisteerivatest seostest sisemise eluga (*ein Inneres*).” (GS, VII, 209.)

Osutatud asjaolu tuleneb Dilthey käsituse kohaselt sellest, et elu objektivatsioon sisaldab endas struktuurset mitmekesisust, ehk nagu ta ütleb, „liigendatud korralduste mitmekesisust”. (GS, VII, 147.) Objektiivne vaim kätkeb endas liigendust, mis laskub inimkonnalt kui kõige üldisemalt tüübilt hierarhiliselt kuni kitsaima ulatusega tüüpideni. (Vt. GS, VII, 151.) Ja sellele asjaolule toetub elementaarne mõistmine. „Üksikud eluavaldused, millega mõistmise subjekt kokku puutub, on talle niisiis käsitatavad ühtekuuluvuse ühte sfääri, ühte tüüpi kuuluvana. Ja nii on vastavalt seosele eluavalduse ja vaimse vahel, mis selles ühtekuuluvuses eksisteerib, samaaegselt eluavalduse paigutamiseks sellesse ühisusse antud tema täiendamine eluavalduse juurde kuuluva vaimsega. /--/ Siin on igal pool ühtekuuluvuse korrastatuse kaudu kindlaks kujunenud seos eluavalduse ja vaimse vahel. Ja see seletab, miks on see seos kohalolev üksiku eluavalduse käsituses ja miks on ilma teadliku järeldusmenetluseta väljenduse ja väljendatu suhte alusel mõistmisprotsessi mõlemad liikmed täiesti üheks tervikuks sulandunud.” (GS, VII, 209–210.)

Dilthey kontseptsiooni kohaselt on indiviidi eluprotsessi üheks oluliseks koostisosaks see, et selle käigus teadvustab indiviid üha ulatuslikumalt objektiivsesse vaimu kätketud tähendusi ja tähendusseoseid. Ühiskondliku eluprotsessi oluliseks komponendiks on aga see, et objektiivse vaimu tähenduste varamu kasvab ning tähendusseosed muutuvad üha komplekssemateks. Need üha juurde tekkivad tähendused akumulereuvad objektiivses vaimus ning objektiveeruvad üha uutes eluväljendustes ja eluavaldustes. Seejuures leiab aset tähenduste „tihenemine” nagu ta seda kutsub, s.t. püsivad eluväljendused hakkavad kandma üha sisurikkamaid ja mõjukamaid tähendusi<sup>198</sup>. (Vt. GS, VII, 168.)

Ta osutab ka sellele, et viimaste kaudu on erinevate inimkoosluste ajalugu esindatud nende tänapäevas ja ümbritseb nende liikmeid kogu aeg. „Alles elu objektivatsiooni idee kaudu saavutame me arusaamise ajaloolisuse (*Geschicht-*

---

<sup>198</sup> Just sellises tähenduses oli mõistet „tihenemine” kasutanud Mortiz Lazarus oma rahvaspühholoogias. (Vt. (1862) 2003.)

liche) olemusest. Kõik on siin tekkinud vaimse tegevuse kaudu ja kannab seetõttu ajaloolisuse (*Historizität*) karakterit. Vaimne tegevus on meeleliselt tajutavasse maailma endasse põimitud kui ajaloo produkt. Alates puude paiknemisest mõnes pargis, majade korraldusest tänaval, käsitöölise otstarbekast tööriistast kuni karistusotsuseni kohtusüsteemis on meie ümber igal tunnil ajalooliselt kujunenu. Mida vaim täna oma karakterist oma eluavaldusse asetab, on homme, kui see püsib, ajalugu.” (GS, VII, 147; vrdl. GS, VII, 151.)

O. F. Bollnow, kes samuti tõstab objektiivse vaimu kontseptsiooni esile olulise pöördena Dilthey vaimuteaduste filosoofias, rõhutab seejuures iseäranis seda, et kui varem oli Dilthey lähtunud sellest, et mõistmise objektiks on alati midagi individuaalset (vt. GS, VII, 212), siis nüüd „pöördub käsitluse suund just üldisele, „ühtekuuluvuste meediumile”, millesse me kõik oleme „sissekastetud” ja milles me end mõistame.” (Bollnow 1955: 194.) Dilthey on jõudnud arusaamisele, et mõistmisprotsessi ennast ei ole veel piisavalt mõistetud, kui seda kirjeldatakse protsessina, mis erinevate eluavalduste kaudu leiab aset üksnes kahe isiku vahel. Ta osutab sellele, et mõistmisprotsessis osalevate isikute „vahel” peab eksisteerima üks oluline ontoloogiline mõistmise tingimus – see on „ühine meedium, „milles” see protsess toimub ja milles need inividid kõige pealt saavad üksteist kohata.” (Bollnow 1955: 194.) Esmalt mõistetakse ühe kultuuri jaoks üldisi tähendusi ja alles neile toetudes on võimalik tõusta üksikisikute ja ainulaadsete vaimuelu nähtuste mõistmisele. „See on ka selleks meediumiks, milles toimub teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine. Sest kõik, milles vaim on end objekteerinud, kätkeb „minale” ja „sinale” ühist.” (GS, VII, 208.) Need üldkultuurilised tähendused, mida väljendavad üksikud eluavaldused, on aga antud kultuuri liikmetele mõistetavad ka ilma selleta, et nad peaksime tungima nende eluavalduste autorite individuaalsesse hingeellu.

Niisiis omistab Dilthey oma hilisel loomeperioodil objektiivsele vaimule olulise rolli selle reaalsuse konstitueerimises, mis peaks olema spetsiifiliseks uurimisobjektiks vaimuteadustele. Võib ka väita, et mõistmise võimalikkuse tingimusena käsitleb ta nüüd eelkõige objektiivset vaimu ja mitte niivõrd inimloomuse ühtsust, millele ta oli apelleerinud varem. Vaimuteadused on tema silmis oma olemuses defineeritavad ja loodusteadustest piiritletavad just elu objektivatsiooni ja objektiivse vaimu mõistete kaudu: „kõik, milles vaim on end objekteerinud, langeb vaimuteaduste valdkonda.” (GS, VII, 148.)

Dilthey tunnistab, et objektiivse vaimu mõiste, mille ta oli nii olulises rollis oma vaimuteaduste teooriasse toonud, on „sügavmõtteliselt ja õnnestunult kujundatud Hegeli poolt”. (GS, VII, 148.)<sup>199</sup> Kõne all oleva loomeperioodi keskses

<sup>199</sup> Võib arvata, et see pöördumine saksa idealisti pärandi poole oli väliselt seotud sellega, et vaadeldaval ajal oli Diltheyl, nagu öeldud, käsil uurimus Hegeli varasemast loomeperioodist, mis päädis publikatsiooniga „Hegeli nooruslugu”. Siiski võib selle pärandi väärtustamine tunduda üllatavana, kuivõrd varem oli ta Hegeli filosoferimisviisi kritiseerinud. Siinkohal saab nõustuda Jos de Muliga, kes väidab, et Dilthey on tegelikult algusest peale eristanud Hegeli filosoofias kaht külge. Ta kritiseerib Hegeli pärandit kui metafüüsilise traditsiooni kulminatsiooni, kuid hindab seda samas kui käsitust, mis historiseeris euroopaliku maailma-vaate. (Vt. De Mul 2004: 242.) Samas jätab Dilthey taas mainimata, et mõistet „objektiivne

teoses „Ajaloolises maailma ülesehitus vaimuteadustes” ruttab ta siiski niipea, kui oli objektiivse vaimu mõiste sisse toonud, osutama ka neile olulistele erinevustele, mis eksisteerivad tema ja Hegeli kontseptsioonide vahel. Kui Hegelil on jutt üldise ratsionaalse tahte objektivseerumisest, siis Dilthey kõneleb objektivatsiooni, mille lätteks on eluseos tervikuna, millest ratsionaalsus moodustab vaid ühe osa. Ta hõlmab selle mõistega ka kunsti, religiooni ja filosoofia, mida Hegel oli absoluutse vaimu vormidena objektiivsest vaimust eristanud. Ta toonitab, et kaasaegne teadus saab lähtuda mitte aprioorselt konstrueeritud, vaid empiiriliselt antud objektivatsioonidest, mistõttu tuleb eitada seda, et inimesele kui lõplikule olendile saaks ajaloolis-ühiskondlik maailm olla antud absoluutsena. (Vt. GS, VII, 150–151.)

Asjaolu, et Dilthey defineerib vaimuteadusi nüüd selliste mõistete abil nagu objektiivne vaim ja elu objektivatsioon, on eriti tähelepanuväärne, kui pidada silmas seda, et varem oli ta rõhutanud, et kõik, mis on meile antud välises tajus, on oluliste tunnuste poolest erinev sisemisest reaalsusest, mida uuritakse vaimuteadustes. Sisemisele reaalsusele on eelkõige iseloomulik, et see asub pidevas muutumises, välismaailmale pidas ta seevastu omaseks selle suhtelist staatilisust. Asudes seisukohale, et vaimuteadustes uuritav tegelikkuse-segment saab neile teadustele antud olla üksnes elu objektivatsiooni kaudu, see on aga osa meeltega tajutavast välismaailmast, paistavad ka vaimuteadustes uuritava reaalsuse-segmendi iseloomulikud tunnused hakkavat lähenema loodusteadustes uuritava tegelikkuse objektiivsusele.

Dilthey kasutab seejuures väljendit objektiivne selleks, et iseloomustada vaimuteaduste poolt tunnetatava objekti üht ontoloogilist iseärasust. See tähendab antud objekti juures ka omadust eksisteerida väljaspool subjekti ja subjektist suhteliselt sõltumatult, temast kauem ja püsivamalt. Selles mõttes on objektiivsuse etaloniks loodus. Nii ilmneb, et vähemalt üks osa ühiskondlik-ajaloolisest maailmast omab vähemasti teatud määral loodusega võrreldavat objektiivsust. Kusjuures torkab silma, et objektiivsus selles tähenduses omab määra, seda võib erinevatel objektidel või samal objektil selle erinevatel arengustaadiumitel olla erineval määral.

Niisiis, ehkki ühiskondlikud muutused on looduslike protsessidega võrreldes lühiajalisemad ja ebaregulaarsemad, on paljud neist suhteliselt inertsemad ja reeglipärasemad kui suurem osa neist protsessidest, mis kulgevad neid moodustavate indiviidide hingeelus. Seetõttu on mõistetatav, et hilistes kirjutistes, kus elu objektivatsiooni kontseptsioonil on keskne koht, osutab Dilthey ikka ja jälle sellele, et objektivatsioon annab elule ja vaimule teatud määral asjalisuse (*Dinglichkeit*) iseloomu, s.t. nad võivad hakata paistma millegi püsiva, kindla, staatilise, tardunu, inertse, massiivsena. Nagu juba korduvalt osutatud, eeldati Dilthey arusaama kohaselt loodusteaduste puhul, et just niisuguste omadustega reaalsuse-segment saabki ainsana olla objektiivse teadmise objektiks. Kuna aga loodusteaduslikku tunnetust käsitleti üldiselt teadusliku tunnetuse kui niisuguse

---

vaim” oli Hegelist erinevas ning talle endale lähedasemas tähenduses kasutanud juba tema kujunemisaastate mentor Moritz Lazarus. (Vt. Lazarus (1865) 2003; vt ka Johach 2013b.)

etalonina, võis tekkida oht, et teaduslikus uurimistöös hakatakse mööda vaatama sellest protsessuaalsusest, mis on Dilthey silmis objektiivsele vaimule kui vaimuteaduste uurimisobjektile tegelikult loomumane. Seetõttu asubki ta seisukohale, et vaimuteaduslikul uurimisel tuleb vabaneda loodusteadusliku objektiivsuse nõudest ja kujundada välja vaimuteadustele spetsiifiline objektiivsuse-ideaal, et esimene ei võõrutaks uurimistööd püüdest tabada seda, mis on olemuslik spetsiifiliselt vaimuteaduste poolt uuritavale reaalsuse-segmendile.

### 3.2.1.7. Toimeseos

Tõrjumaks ohtu, et objektiivne vaim, kui vaimuteaduste poolt spetsiifiliselt uuritav reaalsuseaspekt, saaks tema käsitluses õigustamatul määral asjastatud, ja iseloomustamaks lähemalt sellesse kätketud struktuurset mitmekesisust, toob Dilthey käsitletaval perioodil oma vaimuteaduste filosoofiasse sisse mõiste toimeseos, *Wirkungszusammenhang*. Selle all peab ta silmas sellist seost teatud tegelikkuse-ettekujutuste, väärtuseelistuste ja eesmärgiseadete vahel, mis on aluseks püsivatele toimumisviisidele, nimelt väärtuste ja hüvede loomisele mõnel tegevusalal. „Vaimuteaduste objektiks on selline toimeseos ja selle loomine.” (GS, VII, 153.)

Toimeseose mõistega arendab Dilthey edasi oma kontseptsiooni eesmärk-süsteemidest, mille ta oli välja töötanud juba „Sissejuhatuses” (vt. GS, I, 63) ja „Ideedes” (vt. GS, V, 218). Nagu siis kui ta viimasena nimetatud teoses iseloomustas eesmärk-süsteeme, tõstab ta ka nüüd toimeseoseid analüüsides esile nende immanentset teleoloogilisust, s.t. seda, et nende struktuur on pidevas ümberkujunemises, et olla oma eesmärkide saavutamise jaoks optimaalne. Kõige üldisemalt iseloomustades pidi see optimaalsus seisnema selles, et soovitud hüvesid saavutatakse tulemuslikult tänu sellele, et kasvab toimeseose sisemine diferentseeritus ja diferentseerumise kaudu moodustunud osade vahel rohkenevad seosed ning tugevneb koöperatsioon. (Vt. GS, VII, 169.)

Toimeseose mõiste pidi Dilthey nägemuse kohaselt mängima vaimuteadustes tunnetatava reaalsuse ontoloogias rolli, mis oleks analoogiline sellele, mida loodusteadustes tunnetatava tegelikkuse ontoloogias omas kausaalseose mõiste. Vaimu- ja loodusteaduste üks põhilisi erinevusi avaldub tema silmis just nende seosetüüpide erinevuses, mida kummaski teadusvaldkonnas uuritakse. „Selline toimeseos erineb looduse kausaalseosest sellega, et see hingeelu struktuuri kohaselt loob väärtusi ja realiseerib eesmärgi. Ja nimelt mitte juhuslikult, mitte siin ja seal, vaid see on just vaimu struktuur oma toimeseoses käsituse alusel luua väärtusi ja teostada eesmärgi. Ma nimetaksin seda toimeseoste immanent-selteleoloogiliseks iseloomuks. Selle all mõistan ma funktsioonide seost, mis põhineb ühe toimeseose struktuuril. Ajalooline elu loob.” (GS, VII, 153.)

Kuid kui varasemal loomeperioodil lähtus Dilthey eeldusest, et vaimuteaduste poolt uuritavad eesmärk-süsteemid põhinevad seostele, mis eksisteerivad psüühilises reaalsuses, mis on meile antud sisemises tajus, siis nüüd mõistab ta toimeseoseid seostena objektiivses vaimus, mida ta käsitab, nagu öeldud, erilise tegelikkuse-segmendina, mis erineb psüühilisest reaalsusest. Toimeseose mõiste

ongi sel perioodil tema peamine vahend, millega avada objektiivse vaimu struktuuri ja dünaamikat – objektiivne vaim on kirjeldatav tähenduste sfäärina, mis moodustub toimeseostes ja nende võrgustikes, mis arenevad erinevate inimkoosluste rüpes. (Vt. Rodi 1969: 106.)

Dilthey osutab sellele, et kuigi toimeseoste kandjateks on eelkõige mõistagi inividid, esinevad inividide kõrval selles rollis ka kultuurisüsteemid, ühiskonna välise organisatsiooni vormid ja teisi nn. „ideaalset laadi subjektid”. (Vt. GS, VII, 135.) Viimastes on inividide koostoimimine määratud sellega, et nad allutavad end teatud reeglitele, et realiseerida väärtusi ja saavutada eesmärged, mis on niisugustele üle-individuaalsetele toimeseostele olemuslikud. Samas kujutab iga inivid endast mitmete erinevate toimeseoste ristumispunkti (*Kreuzungspunkt*). Seega ei ole inivid kui tervik konstitueeritud kunagi ühe ainsa toimeseose mõjutusega. See aga tähendab ka seda, et põhimõtteliselt saab iga inivid tuua ühe konkreetse toimeseose funktsioneerimisse omalt poolt midagi uut kaasa, kui ta toimib iga ühes neist tervikliku isiksusena, kogu oma olemusega. Ning see asjaolu on üks toimeseoste arenemise tingimusi. (Vt. GS, VII, 135, 154, 167, 171, 188.)

Toimeseose mõistet avades tõstab Dilthey esile asjaolu, et iga niisugune seos omab keskpunkti iseendas, on „iseendas tsentreeritud” (*in sich selbst zentriert*). See tähendab seda, et tegelikkusekäsitus, väärtustamine ja hüvedeloomine on toimeseostes seotud üheks immanentselt määratletud tervikuks. Niisugused toimeseosed on omakorda põimitud suuremateks ajaloolisteks seosteks nagu näiteks riigid, rahvused, ajastud, epohhid. Nendesse põimitud üksikud toimeseosed ühelt poolt küll säilitavad oma autonoomia, kuid on teiselt poolt mõjutatud ka ühtekuuluvusest, mille osadeks nad saavad. Nii tekivad ajaloolise seose arenenumad vormid. (Vt. GS, VII, 154.) Viimaste sisemist dünaamikat iseloomustades osutab Dilthey sellele, et see kujuneb justkui resultandina domineerivatest tendentsidest ja neile vastanduvatest jõududest. Niisugustes vastanduvates jõududes avaldub rahulolematuse olemasolevaga ja igatsus millegi teistsuguse järele. Samas tõdeb ta, et need jõud on erinevad. Üks osa neist püüab konserveerida varasemast päritut, millele toetudes torkab neile silma domineeriva tendentsi ühekülgus ja selle negatiivsed tagajärjed. Teised kujutavad endast energiat, mis on aluseks liikumisele, mis valmistab ette vorme, mille antud toimeseos omandab tulevikus. Dilthey juhib aga tähelepanu sellele, et ka niisugused vastuolud on määratud selle toimeseoste tervikuga, milles rüpes nad eksisteerivad. (Vt. GS, VII, 165, 178.)

Sellisest käsitusest lähtudes osutab Dilthey oma hilisel loomeperioodil ikka ja jälle ka sellele, et „võimusuhteid ei saa psühho-füüsiliste olendite kooselust mitte kunagi elimineerida.” (GS, VII, 187; vrdl. GS, VII, 166, 170.) Kuigi ta ei andunud selle mõttele niisugust kaalu, mida omistas „võimu tahtele” Nietzsche, võib antud väite valguses nentida, et ühiskondlik-ajalooline elu ei kujuta tema silmis endast mitte erinevate toimeseoste rahumeelset koosseksisteerimist ning järjepidevat arenemist enama täiuslikkuse poole, vaid ta on seisukohal, et objektiivne vaim kätkeb endas erinevate tähendus-süsteemide konkurentsi ja võitlust mõjuvõimu pärast. (Vt. Gadamer 1986: 31; De Mul 2004: 243.)



Kirjeldades toimeseoste vahelisi suhteid, tõstab Dilthey esile asjaolu, et ühelt poolt asuvad nad üksteisega vastasmõjus, teiselt poolt on igale toimeseosele aga omane ka teatud suletus väliste mõjutuste suhtes. Niisuguse avatuse/suletuse määr on erinevatel toimeseostel erinev. Suuremaid toimeseoseid nagu rahvused ja ajastud iseloomustab see, et neil on teistest hoopis suletum horisont, mis kujundab neist paljuskki immanentselt vormitud tähendus-tervikud. Kui väliseid mõjutusi ka vastu võetakse, siis assimileeritakse need antud toimeseost konstitueerivatesse immanentssetesse tähendus-struktuuridesse. (Vt. GS, VII, 155.) Ajastu niisugust iseendasse suletust kirjeldab Dilthey aja vaimu mõistega, millega ta märgib suhteliselt püsiva horisondiga limiteeritud võimalikkuste sfääri, mis määrab ühe ajastu inimeste mõtlemist, tunde- ja tahteelu. Ühel ajastul eksisteerib elu, eluseoste, elukogemuse ja mõttekujunduse suhe, mis hoiab indiviide kinni maailmakäsituse, väärtuskujunduse ja eesmärgipüsitus teatud modifikatsioonide ringis. Selles mõttes iseloomustab ta indiviide oma ajastu objektiivse vaimu kandjate ja representantidena. (Vt. GS, VII, 151.) Kuid muidugi ei ole kõik indiviidid seda ühel määral. Suured ajaloolised isikud kujutavad Dilthey käsituses oma ajastu ajavaimu erilisi representante, kelles sügavamalt kui nende kaasaegsetes kajastub selle ajastu totaaljõud kogu oma vastuolulisuses. Seega on ajaloolisel elul tendents kujundada välja suhteliselt suletud, terviklikke tähendusseoseid ning kõrvuti järjepidevusega iseloomustavad ajalugu ka katkestused. (Vt. GS, VII, 177–178.)

Igal sellise ajaloolise terviku osal on oma tähenduslikkus (*Bedeutsamkeit*) tema suhte kaudu epohhi või ajastu tervikusse. „Nii omab järelikult iga toiming, iga mõte, iga ühine loomine, lühidalt, iga selle ajaloolise terviku osa, oma tähenduslikkust oma suhte kaudu epohhi või ajastu tervikusse.” (GS, VII, 155.) Dilthey käsitleb tähenduslikkust, millest siin jutt käib, objektiivsena kõigepealt muidugi selles tähenduses, et see ei sõltu uurijate hinnangutest, vaid kujutab endast immanentset vahekorda, mis eksisteerib neist sõltumatult ajastu mõne üksikaspekti seda valitseva toimeseose vahel. Lisaks peab ta seda objektiivseks aga ka selles mõttes, et see ei sõltu sellest, kuidas või kas üldse elasid seda läbi ajaloolised agendid, kelle tegevuse kaudu ühe ajastu toimeseose struktuuris niisugune suhe kunagi eksisteeris. (Vt. GS, VII, 177–178.) Ta eristab vahetut elusuhet ajaloolisse objekti sellest, kuidas kogetakse immanentsid suhteid, mis ajaloolise maailma toimeseoses eksisteerivad toimiva jõu, väärtuste, eesmärkide, tähenduse ja mõtte vahel. Niisuguseid immanentsid suhteid nimetab ta objektiivseks ajalooks<sup>200</sup>. Sellist objektiivset ajalugu eeldades seab ta küsimuse,

<sup>200</sup> Kaasaegse sotsiaal-ontoloogia intentsionalistlik programm eristab sotsiaalseid suhteid analüüsides tegevusi, mis alluvad empiirilistele regulaarsustele, tegevusi, mis on kolmanda isiku poolt interpreteeritavad kui reeglitest juhinduvad tegevused, ning tegevusi, mille agendid teadlikult juhinduvad reeglitest. Viimase juhtumi puhul eristatakse veel eksplitsiitselt ja implitsiitselt reeglipäraseid tegevusi. Implitsiitse reeglijärgimisega on tegemist siis, kui reegel on kunagi küll eksplitsiitselt omandatud, kuid muutunud sagedase rakendamise tõttu kognitiivseks rutiiniks. Sotsiaal-ontoloogiline naturalism käsitleb kõiki reegleid, millele sotsiaalsed suhted põhinevad, empiiriliste regulaarsustena. (Vt. Detel 2007d: 39–65.) Asjaolu, et viimased ei sõltu agentide subjektiivsusest, peab see tingimuseks, mis teeb võimalik-

kas ja kuivõrd oleks võimalik prognoosida maailmaajaloo käiku tulevikus ning reguleerida ühistes eesmärkides inimkonna elu, andmata sellele küsimusele siiski vastust. (Vt. GS, VII, 155; vrdl. 185–187.)

Seega võib Dilthey teemaarenduses märgata kahte erinevat käsitlust tunnetatava objekti ontoloogilisest objektiivsusest. Füüsilise maailma objektiivsuse mõistega osutatakse sellele, et reaalsuse-segment, mille tunnetamisega tegelevad loodusteadused, eksisteerib väljaspool mina ja minast sõltumatult, minale võõra ja talle vastanduva, püsiva ja muutumatusse funktsioneerimisviisi tardunud tegelikkusena. Vaimuteadusliku mõistmise valdkonnas tuleb aga tema veendumuse kohaselt antuse mõistest kõrvale jätta kõik tardunu, kõik võõras, mis on omane füüsilise maailma representatsioonidele. Objektiivse vaimu objektiivsus tähendab küll ka seda, et objektiivne vaim on osaliselt indiviidi suhtes väline ja tema tahtest suhteliselt sõltumatu, kuid samas kätkeb see kontseptsioon olulise aspektina seda tähendust, et ka objektiveerunud vaim jääb loodusega võrreldes inimvaimule lähedaseks ja mõistetavaks, on mitte tardunud, vaid dünaamiline, sealhulgas ka indiviidi enda poolt mõjutatav ja võib-olla isegi mingis ulatuses kujundatav.

### **3.2.2. Dilthey käsitlus tunnetuse objektiivsusest tema hilisel loomeperioodil**

Artiklis „Esimene uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal” määratleb Dilthey tunnetusteooriat filosoofia jaona, mis „käsitleb kõiki mõtteprotsesse, mis on määratud eesmärgiga luua kehtivat teadmist. Filosoofia selle osa ülesanne on lõpuks kätkevad sellesse, et vastata küsimusele, kas ja kuivõrd on teadmine võimalik.” (GS, VII, 7.) Teadmist eristab teistest kognitiivsetest seisunditest aga see, et „sellesse on kätkevad objektiivne paratamatus kui teadmise üldiseim karakter.” (Samas.) Osutatud teos ongi antud väitekirja jaoks iseäranis oluline just seetõttu, et siin selgitab Dilthey eksplitsiitselt seda, millises tähenduses ta kasutab mõistet objektiivne paratamatus, mida ta peab lähtekohaks teadmiseteooriale. Ta toob selle mõiste sisust välja kaks tunnust. Väljend „objektiivne paratamatus” osutab teadmise puhul esiteks sellele, et antud kognitiivne seisund representeerib tõesel viisil tegelikkust, mis on meile antud elamuses või välises tajus, ja teiseks sellele, et niisugune teadmine on üldkehtivalt põhjendatav, s.t. see on tuletatav tõestest eeldustest mõtteprotsesside abil, mis on evidentsed igale ratsionaalselt kompetentsele subjektile. „Sellesse objektiivse paratamatuse mõistesse on kätkevad kaks momenti /-/. Üks on kätkevad evidentsusesse, mis haakub õigesti teostatud mõtteprotsessidega, ja teine sisaldub kas reaalsusest teadlik-olemise (*Innesein*) karakteris elamuses või antuse karakteris, mis seob

---

kuks objektiivse sotsiaalteadusliku teadmise. Intentsionalistlik programm seevastu rõhutab, et sotsiaalsed reeglid on ühtaegu nii kognitiivselt implementeeritud kui ka indiviidi meelevallest sõltumatud, ning sellisena avatud objektiivsele uurimistööle. Dilthey käsitlus objektiivsest ajaloost, ehkki ta ei tee osutatud eristusi, paistab peamises olevat selle programmiga ühitatav.

meid välise tajuga.” (GS, VII, 8.) See selgituse alusel võib minu arvates väita, et objektiivsuse-mõiste, niivõrd kui Dilthey kasutab seda teadmise iseloomustamiseks, pole varasema loomeperioodiga võrreldes muutunud, kuid nüüd toob ta antud mõiste tähenduse eksplitsiitselt esile, sel ajal kui see varem jäi implitsiitsiks. Kahest osutatud tunnusest nihkub nüüd aga esiplaanile, nagu öeldud, just üldkehtiva põhjendatuse kriteerium, seevastu kui varasemal loomeperioodil keskendus tema arutlus objektiivse teadmise teema üle sellele, kas tunnetus saab õigustatult pretendeerida sellele, et see representeerib reaalsust, ja kui see seda teeb, siis mis tähenduses.

Antud teos on oluline ka selle poolest, et Dilthey püüab siin taas, seekord ilmselt Husserli psühholoogismi-kriitikat arvesse võttes, täpsustada seda, millises vahekorras on teineteisega tunnetusteooria ja psühholoogia. Ta rõhutab, et erinevalt psühholoogiast on tunnetusteoreetiline refleksioon normatiivne – see püüab välja selgitada mitte seaduspärasusi, millele alluvad ükskõik millised hingeelu avaldused, vaid üksnes neid tingimusi, millest sõltub see, kas tunnetusel õnnestub ka tegelikult teoks teha oma taotlust jõuda objektiivselt paratamatu teadmiseni. (Vt. GS, VII, 8.) Ta osutab küll sellele, et psüühilise struktuurseose osadele on loomupäraselt omane „subjektiivselt immanentne teleoloogiline karakter” ja sellest tulenevalt orienteeritus normidele. Näiteks sellisesse eesmärkseosesse nagu objekteeriv käsitlemine (*das gegenständliche Auffassen*) on kätketud norm käsitada faktiliselt antut üldkehtival viisil. Kuid ta rõhutab, et vaimuteaduste tunnetusteoreetiline aluspõhi ei saa piirduda sellega, et üksnes kirjeldada neid väärtusi ja norme, mille poole inimene loomupäraselt püüdleb, vaid sel tuleb eelkõige kriitiliselt hinnata seda, millistel tingimustel saab vaimuteaduslik uurimus niisugustele normidele ka tegelikult vastata. (Vt. GS, VII, 9, 12.)

Kuigi Dilthey ise seda terminit antud juhul ei kasuta, võib tema meetodit minu arvates iseloomustada transtsendentaalse uurimuseks – see lähtub eeldusest, et objektiivne vaimuteaduslik tunnetus on võimalik, ja püüab välja selgitada tingimusi, millest too võimalikkus sõltub. „Selle ülesande lahendamise meetod seisneb selles, et minna eesmärkseoselt, mis on suunatud objektiivselt paratamatu teadmise loomisele erinevates valdkondades, tagasi nende tingimustele, millele allub selle sihi saavutamine.” (GS, VII, 8.)

Kõike seda mõõndes on Dilthey samas ikkagi veendunud, et tunnetusteooria kui normatiivne teadus objektiivselt paratamatu teadmise võimalikkuse tingimustest, toetub siiski ka ettekujutusele sellest psüühilisest seosest, milles toimivad koos need empiiriliselt käsitletavad funktsioonid (*Leistungen*), mis on sedalaadi teadmise loomisega seotud. (Vt. GS, VII, 9.) Ja nii jääb ta oma varasemates vaimuteaduste aluspõhja käsitletavates teostes esitatud seisukoha juurde, et tunnetusteooria eeldab psühholoogilist deskriptsiooni nii tunnetusprotsessi, kui ka selle psüühilise seose kohta, milles tunnetus funktsioneerib. „Seetõttu näis mulle, et eeltingimuseks teadmise teooriale on lähimaks ülesandeks protsesside, milles tekib teadmine, niisugune kirjeldav-liigendav esitamine.” (Vt. GS, V, 147.) Ta väljendab seisukohta, et lähedastelt vaatekohtadelt lähtuvad ka Husserli, nagu ta ütleb, suurepärased uurimused, mis on „tunnetuse fenomeno-

loogiana” loonud teadmise teooriale „ühe rangelt deskriptiivse vundamendi” ja kujundanud sellisena välja „uue filosoofilise distsipliini.”<sup>201</sup> (GS, VII, 10.)

### 3.2.2.1. Elu, vaimuteadused ja objektiivsus

Nagu eespool juba käsitletud, on Dilthey algusest peale lähtunud alusseisukohast, et lahendamaks tunnetusteoreetilisi probleeme – teiste seas ka tunnetuse objektiivsuse probleemi – tuleb tunnetus asetada tervikliku eluseose konteksti. Kuid tema käsitus sellest, mida see eluseos endast kujutab, tegi läbi teatud muutusi. Paralleelselt nende muutustega nihkuvad ka rõhuasetused selles, kuidas ta käsitleb objektiivsuse teemat. Selle subjekti-filosoofilise lähenemise raames, mille ta oli algselt omaks võtnud, osutab elu mõiste esmalt, nagu juba kõneks olnud, tema filosoferimise sellele eripärale, millega ta püüab distantseeruda neist sellesama lähenemise piires arendatud tunnetusekäsitlustest, mis olid tema silmis „intellektualistlikult” piiratud. Viimastele heidab ta ette seda, et need kärbivad tunnetuse tegeliku avara kogemusaluse ekslikult üksnes selle kognitiivsele aspektile ning jäävad sellest tulenevalt abstraktseteks. Kui ta deklareerib põhimõtet, et selle piiratuse kõrvaldamiseks tuleb asuda elu seisukohale, peab ta silmas seda, et tunnetusteooria alusena tuleb käsitada subjekti teadvuse tervikseost, selle erinevate aspektide totaalsust. Nagu eespool juba käsitletud, oli ta näiteks veendunud, et sellelt positsioonilt käsitatuna saab selgeks, et välismaailma reaalsuse probleem, mis oli filosoфия ette kerkinud selle intellektualistliku suuna senise arengukäigu konsekventsina, on pseudoprobleem ning et elu-filosoofia, mida tema arendab, suudab anda teaduslikule teadmisele realistliku õigustuse.

Samas võib minu arvates väita, et elu käsitlemine teadvuse tervikseosena jäi ka Dilthey enda filosoofias algselt mõnevõrra abstraktseks, kuivõrd inimliku hingeelu ajaloolis-kultuuriline ja evolutsiooniline tingitus leidis selles käsitlemist suhteliselt pealiskaudselt. Kuid alates 1880-ndate aastate keskpaigast hakkab ta, nagu osutatud, üha enam toonitama seda, et teadvusfaktide totaalsus kui eluseos on inimindiviidile kui üksikule eluühikule alati antud oma ajaloolis-kultuurilises konkreetsuses. Elu mõiste sisus tõuseb nüüd esiplaanile see tähendusaspekt, mis osutab sellele vastastikkuse mõju protsessile, milles asuvad eluühikud üksteisega ja oma keskkonnaga. See vastastikkune mõju leiab aga alati aset ajaloolis-kultuuriliselt konkreetsetes tingimustest ning võtab seetõttu väga erinevaid vorme.

Arendades nii edasi oma kogemusefilosoofiat, rõhutab Dilthey üha enam kui sügavalt ja mitmekesisel viisidel on tunnetussubjekt ajaloolis-kultuuriliselt vermitud, ning tal tuleb tunnistada ka seda, et tunnetussuhe on alati vahendatud nende kultuuriliste traditsioonidega – selle objektiivse vaimuga, nagu ta nüüd

---

<sup>201</sup> Võib siiski põhjendatult väita, et Dilthey ilmselt alahindas olulisi erinevusi, mis esinevad tema ja Husserli käsitusviiside vahel. Husserl aga pidas „Loogiliste uurimuste” teises väljaandes, mis ilmus 1913. aastal, niisiis peale Dilthey surma, vajalikuks täpsustada seda, mis tähenduses oli ta iseloomustanud oma fenomenoloogiat deskriptiivse psühholoogiana.

ütleb – , mille mõjuväljas asub konkreetne subjekt. Järelikult on ajaloolis-kultuuriliselt mitmekesine ka see elukogemus, mis tolle vastastikkuse mõju protsessis kujuneb. Elu lõpuperioodi töodes omistab Dilthey üha enam kaalu sellelegi asjaolule, et just tolle sama ajaloolis-kultuuriliselt mitmekesise elukogemuse pinnalt on kujunenud need mõisted, mida vaimuteaduslikus uurimistöös kasutatakse. Ta käsitleb vaimuteadusi vaimuelu nähtustena, mis on välja kasvanud elu enda immanentsetest tendentsidest – elu, elukogemus ja vaimuteadused on pidevas sisemises seoses ja vastastikkuses mõjus. See on tema silmis üks olulisi erinevusi vaimuteaduste ja loodusteaduste vahel. Viimastele iseloomulik mõtlemine on tavaelu looduskogemusest väga erinev ning selle mõisted ja meetodid on tavaarusaamise jaoks „esoteerilised” nagu Dilthey ütleb. Vaimuteadustele on seevastu omane elu ja teaduse tihedam seos, elu enda „mõtetkujundav töö” (*die gedankenbildende Arbeit des Lebens*) jäävat neis teatud viisil aluseks ka teaduslikule uurimistööle, „elu mõistab neis elu”. (Vt. GS, VII, 136.)

Selle tõsiasja teadvustamine aktualiseerib aga Dilthey silmis küsimuse, kuidas on vaimuteaduslikus uurimistöös ikkagi saavutatav tunnetuse objektiivsuse teine moment – teadmise üldkehtiv põhjendatus. Tema viimase loomeperioodi töodes võib täheldada seda, et ta hakkab teadvustama teatud pinget kahe aspekti vahel, mis on kätketud vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsuse mõistesse – elulähedus pidi tema silmis tagama nendes teadustes saavutatud tulemuste objektiivsuse selle sisu reaalsus-küllasuse ning reaalsus-eheduse tähenduses, kuid seadis samas kahtluse alla tunnetuse objektiivsuse selle üldkehtiva põhjendatuse tähenduses. Tunnetuse üldkehtivusest kõneldes ei defineeri Dilthey aga paraku, mis tähenduses ta antud mõistet kasutab. Kuid kontekstidest paistab, et enamasti teeb ta seda absoluutse kehtivuse tähenduses.

Vaatluse all oleva loomeperioodi keskses teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimu-teadustes” on Dilthey, nagu öeldud, seisukohal, et vaimuteaduste aluspõhja teiseks, tunnetusteoreetiliseks taotluseks on teha kindlaks, kuidas representeeritakse vaimuteaduslikus uurimuses neid elufunktsioone, mille kaudu ehitub üles ühiskondlik-ajaloolis-kultuuriline tegelikkus, milline on nende vaimuteaduslike tunnetussoorituste tunnetusväärtus, kuidas oleks viimast võimalik tõsta ning kas ja kuidas oleks selle abil võimalik saavutada objektiivset teadmist selle tegelikkuse-segmendi kohta, mida vaimuteadused uurivad.<sup>202</sup> (Vt. GS, VII, 120–121.)

Kui etteruttavalt ja üldjoontes iseloomustada lahendust, mida Dilthey sellele probleemile pakub, siis seisneb see nende uurimissuundade esiletoomises, mis kindlal viisil vastastikku üksteist toetades ja täiendades pidid tema lootuse kohaselt võimaldama seda, et vaimuteaduslikus tunnetuses saab jõuda üldkehtivalt

---

<sup>202</sup> Eespool sai juba mainitud, et Dilthey ei jõudnud selles teoses niisuguse tunnetusteoreetilise aluspõhja ammendava esituseni. Ta jätkas tööd selle teema kallal, millest annavad tunnistust postuumselt avaldatud käsikirjad. Olemasoleva allikmaterjali põhjal on võimalik niisugust püüda rekonstrueerida üksnes hüpoteesi, mida oleks võinud kätkeada too aluspõhi. Peamiseks allikaks on siin osutatud teos ning sellega temaatiliselt seotud käsikirjad, mis on avaldatud Dilthey „Kogutud kirjatööde” 7. köites.

põhjendatavatele tulemustele. Nimetatud teoses toob ta välja kolm paari selliseid üksteist täiendavaid uurimissuundi. (Vt. GS, VII, 152.)

1. Meie teadmise avardamine üle elamuses antu piiratuse toimub elu objektivatsiooni tõlgendamise kaudu ja see tõlgendus on omakorda võimalik üksnes elamuse subjektiivsest sügavusest lähtudes.
2. Singulaarsuse mõistmine on võimalik üksnes üldise teadmise kohalolu kaudu selles, üldise teadmise eelduseks on aga singulaarse mõistmine.
3. Ajaloo ühe osa mõistmine saavutab oma täiuslikkuse selle osa suhte kaudu tervikusse ja universaal-ajalooline ülevaade tervikust eeldab nende osade mõistmist, mis on selles ühendatud. Selle ülevaate peavad andma süstemaatilised vaimuteadused.

Dilthey mõõnab muidugi, et need kolm sõltuvust on reaalses uurimistöös üksteisega põimunud. Nende eraldi käsitlemist tuleb seega mõista teadusteoreetilise abstraksioonina. Nii on elu ükskõik milline üksikavalendus või ajaloolise maailma ükskõik milline osa meile antud selle kaudu, et meil kujuneb nendega elamuslik suhe, nende mõistmine eeldab aga seda, et tuleb toetuda üldisele teadmisele ja integreerida nad suurematesse tervikutesse. Iga osutatud tunnetussooritus peab andma sellesse protsessi oma panuse, et nad koos üksteist täiendades võiksid tõsta tunnetuse objektiivsuse astet. Kõiki kolme vastastikkuse sõltuvuse suhet läbib aga elamuse ja selle mõistelise representatsiooni suhe, millest Dilthey hinnangul sõltub otsustavalt see, kuivõrd võib nende sõltuvuste uurimine jõuda üldkehtivalt põhjendatud tulemustele.

Vaatlen järgnevalt vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsuse probleemi kõigi kolme osutatud sõltuvuse aspektist.

### 3.2.2.2. Elamus, mõistmine, objektivatsioon

Kuni oma viimase loomeperioodini on neis arutlustes, milles Dilthey analüüsib seda, kuidas on võimalik eespool selgitatud tähenduses objektiivne vaimuteaduslik teadmine, rõhk, nagu öeldud, sellel, et elutegelikkus on tunnetusele sisemises tajus vahetult ligipääsetav reaalsus. Ning et ka sisemine kogemus – tingimisel, et see toetub taju diskursiivsel töötlemisel intellektuaalsusele, mis on tajule immanentne, ja tuletab sellest mõistestiku ning meetodid, mida ta kasutab tajutu mõtestamisel – ei kaota seda taju kaudu ehedalt omandatud reaalsus-sisu. Dilthey varasematest vastavateemalistest kirjutistest jääb mulje, justkui oleks ta olnud arvamisel, et ka esituse üldkehtivuse probleem laheneb siis, kui viimati osutatud tingimus saab adekvaatsel viisil täidetud.

Oma hilisemates töödes paistab ta aga omistavat suuremat kaalu nendele pii-rangutele, mida ta nägi tulenevat sisemise taju ja elamuse „subjektiivsest kitsusest” ning seadvat kahtluse alla võimaluse, et neile tunnetusallikatele toetuv tunnetus võiks jõuda üldkehtivalt põhjendatavatele tulemustele. Vastavalt hakkab ta üha enam rõhutama nende tunnetusmooduste osatähtsust, mida ta oli küll käsitlenud ka varasemates teostes, aga üksnes täiendustena sisemisele kogemusele kitsamas mõttes – teiste isikute ja inimkonna ajaloolis-kultuuriliste objektivatsioonide mõistmist. Käesoleva peatüki esimeses osas sai juba osutatud sel-

lele, et Dilthey pidas neid nihkeid rõhuasetustes piisavalt olulisteks, et iseloomustada oma viimasel loomeperioodil just nende kaudu vaimuteadustele olemuslikku – ta kriipsutab nüüd alla, et vaimuteaduste aluspõhjaks on seos, mis eksisteerib elamuste, elamusväljenduste ja elamusväljenduste mõistmise vahel.

Kuid niisugune aktsentide nihkumine Dilthey käsitluses ei tähenda seda, nagu oleks ta loobunud oma senisest objektiivsuse-mõistest. Nagu öeldud, lähtub ta ka oma hilises loomingus arusaamast, et objektiivseks saab üht vaimuteaduslikku tunnetust pidada siis, kui see suudab esitada sisemist reaalsust selle olemuslikus seoses tõeselt ja üldkehtivalt põhjendataval viisil. Ning tingimuseks, millest sõltub selle taotluse saavutamine, peab ta jätkuvalt seda, et tunnetus toetuks sellele, mis on elamuse kaudu antud.

### 3.2.2.2.1. Elamus

Nagu eespool juba märgitud, on Dilthey varasemates töödes võimalik täheldada kaht erinevat viisi, kuidas ta avab „elamuse” mõistet. Peale 1900. aastat kirjutatud teostele on aga iseloomulik püüe neid kahte käsitlusviisi ühendada üheks elamuse-mõisteks<sup>203</sup>.

Nii oma peateoses, „Breslau käsikirjas”, kui ka „Realiteedi-artiklis” – niisiis tekstides, milles ta käsitleb epistemoloogilist problemaatikat – on ta iseloomustanud elamust sellise teadvusmoodusena, milles on meile antud teatud laadi vahetu ja kaheldamatu teadmine reaalsusest. Väljend „elamus” esineb neis kirjutistes sünonüümina terminile vahetu teadvustus (*Innewerden*). Selle käsituse juurde jääb Dilthey ka mitmetes peale 1900. aastat kirjutatud tekstides, iseäranis kirjutises, millele on antud pealkiri „Teine uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: teadmise struktuurseos”. (Vt. GS, VII, 26–27; vrdl. GS, VI, 313.) Ta käsitab elamust siin selle allikana, kust pärineb meie tunnetuse reaalsus-sisu, jäädes niisiis oma varem arendatud alusseisukohtade juurde. Elamus on vahetu teadvustus, *Innewerden*. See vahetu antus (*Unmittelbarkeit*) seisneb tema silmis asjaolus, et läbielamise ja läbielatava vahel pole mingit vahendavat instantsi. Just tänu sellisele otsesusele võib elamusse kätketud teadmist tema arvates pidada tõsikindlaks (*gewiss*). (Vt. GS, VII, 26.) „Läbielaja on kindel selles, mida ta läbi elab. See tõsikindluse liik ei viita millelegi, mis võiks asuda selle taga, see põhineb iseendale.” (GS, VII, 42.) Ta põhjendab seda teadvustuse otsesust taas sellega, et elamuses – mida ta, tõsi küll, kirjeldab nüüd Husserli intentsionaalsuse-õpetuse mõjul, nagu nägime, kui teatud hoiakut teatud sisusse – ei ole selle sisu lahutatav selle teadvustus-aktist. Seda mõtet rõhutab ta ka oma hilise loomingu keskses teoses „Ajaloalise maailma ülesehitus vaimuteadustes”: „Elamus ei vastandu käsitajale kui objekt, vaid selle olemasolu on minu jaoks eristamata sellest, mis selles on minu jaoks olemas.” (GS, VII, 139.)

Kuid seejuures mõonab Dilthey mõistagi tõsiasja, et tõsikindel teadmine, mida tema veendumuse kohaselt kätkeb endas elamus, ei ole kaugeltki veel teaduslik teadmine. Viimane kujutab endast tunnetuse paljuastmelise arengu

<sup>203</sup> Vt. selle kohta Ineichen 1975: 208, Rodi 2003: 107–132, De Mul 2004: 227.

lõppstaadiumi. Jõudmaks sellise teadmiseni tuleb tunnetajal teha elamustes vahetult teadvustatud sisulisus endale tunnetusobjektiks. See toimub elamusliku sisu objektiveerivas käsituses (*das gegenständliche Auffassen*), mille protsessi ta kirjeldab üksikasjalikult nii käsikirjas „Teine uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: teadmise struktuurseos”, kui ka teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. (Vt. GS, VII, 28–43 ja GS, VII, 121–129.)

Seda, mis objektiveerivas käsituses aset leiab, nimetab Dilthey üldistavalt elamusliku sisu representeerimiseks. Tollel protsessil on omad erijooned sõltuvalt sellest, kas tegemist on kitsamas mõttes elamuse või meelelise kaemise (*Anschauung*) representeerimisega. Esimene mõiste on antud juhul vasteks varem eelistatud mõistele sisemise taju. Teine asendab varem valdavalt kasutatud mõistet väline taju. Kuna vaimuteadused peavad Dilthey arvates toetuma just elamusele, siis keskendub tema käsitlus eelkõige sellele, kuidas toimub selles mooduses teadvustatu objektiveeriv käsitlus. Kaemuses teadvustatu objektiveeriv käsitamine on vaatluse all peamiselt selleks, et tuua võrdluse kaudu sellega esile elamuse objektiveerimise iseärasused.

Ta lähtub seejuures tõsiasiast, et tunnetuse ajaloolises arengus on välja kujunenud representeerimise vormide suur mitmekesisus, millest ta tõstab esile kolme üksteisele järgnevat põhifunktsiooni (*Leistungen*), mis on kätketud objektiveeriva käsituse immanentselt teleoloogilisse seosesse. Nendeks on kõigepealt elamuse või kaemuse selgitamine (*Aufklärung*) eristavas teadvustuses (*distinktes Bewusstsein*), seejärel selgitatu peegeldamine (*Abbilden*) meenutus-ettekujutustes, ja lõpuks eristatu ning meenutatu diskursiivne representatsioon diskursuse erinevates vormides. (Vt. GS, VII, 124–127, 139; vrdl GS, VII, 32.)

Käsikirjas „Teine uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: teadmise struktuurseos” käsitleb Dilthey selle protsessi esimest funktsiooni üksikasjalikumalt just kitsamas tähenduses mõistetud elamuse juures. Ta kirjeldab seda protsessina, mille käigus koondatakse tähelepanu mõnele elamusele ja tegeletakse selle sisemise vaatlusega, mille tulemusena saabki elamusest vaatlaja jaoks objekt. Sellisel viisil objektiveeritud elamus on algupärasele elamusele ühtaegu nii immanentne, kui ka osaliselt transtsendentne. Sest see, mida elamuses niisuguse tähelepanemise ja vaatlemise tulemusena eristatakse, ei ole ühelt poolt küll midagi muud, kui seosed, mis on kätketud elamusse endasse, niisiis sellele immanentsed seosed. Kuid teiselt poolt ei sula elamuse objektiveeriva käsitamise puhul teadvustus ja selle sisu enam selliselt kokku, nagu see toimub algupärase elamuses, vaid teadvustuse selgitatud sisu eristub teadvustuse aktist ning saab nii viimase jaoks osaliselt transtsendentseks. (Vt. GS, VII, 28.)

Kirjeldades objektiveerivaid käsitusakte, milles leiab aset niisugune eristamise kaudu selgitamine, toob ta taas sisse elementaarsete loogiliste operatsioonide mõiste. Ta loetleb siinkohal selliseid operatsioone nagu samasuse-leidmine, eristamine, määrade määratlemine, seostamine, lahutamine, sealhulgas terviku lahutamine osadeks ja osade seostamine tervikuks, ümbruskonnast esile tõstmine, suhete fikseerimine. (Vt. GS, VII, 42, 28.) Oma hilistes tekstides eelistab ta neid nimetada elementaarseteks mõttesooritusteks (*Denkleistungen*), rõhutades samas, et need sooritused teostuvad ilma, et toetutaks keelele või



mingitele teist laadi märkidele. Ta kirjeldab neid operatsioonidena, millel on ühist nii taju kui mõtlemisega. „Niivõrd kui samasuse-leidmine ja erinevuse-leidmine leiavad üksnes seda, mis on antud, nii nagu on antud ulatus ja värvid, on nad taju enda analoogid, aga niivõrd kui nad loovad loogilisi suhtemoisteid nagu samasus, erinevus, määr, sarnasus, mis on küll tajumisse kätketud, kuid pole tajus antud, kuuluvad nad mõtlemise juurde.” (GS, VII, 122.) Ta iseloomustab neid ka teise astme tajudena, mille abil me märkame erinevusi, suhteid ja seoseid oma elamustes ja kaemustes. (Vt. GS, VII, 42; 121, 139–140.)

Ta osutab ka sellele, et me märkame neid erinevusi ja seoseid küll elementaarsete mõttesoorituste kaudu, kuid mõttesooritusi endid me seejuures ei teadvusta. „Objektiveerivat käsitamist ei saada mitte mingi teadvustus mõtteoperatsioonidest, mida me teostame. Üksnes sisud ja nende seosed on käsitusele käesolevad.” (GS, VII, 37.) Kuigi seosed nende sisude vahel selginevad vastavate teadvustus-aktide vahendusel, „leiavad need seosed aset mitte nende aktide, vaid asjadeseisu kätketud sisude vahel. Nimetatud seoste kehtivus on sõltumatu teadvustus-aktidest, milles neid käsitatakse.” (GS, VII, 37.)

Dilthey juhib tähelepanu ka sellele, et kaemuse valdkonda iseloomustab märkimisväärne eripära selles, kuidas toimub vahetu antuse selgitamine elementaarsete loogiliste operatsioonide vahendusel. „Elementaarsed operatsioonid märkavad asjade seisukordi (*Sachverhalte*). Need seisukorrad on minu jaoks olemas mitte teadvusfaktidena, vaid nad tulevad esile teadvusest sõltumatute tegelikkustena.” (GS, VII, 42.) Kuid epistemoloogilisest aspektist on siinkohal oluline täpsustada, millisesse valdkonda kuuluvad need asjade seisukorrad, mida kaemuses teadvustatakse. „Esimese uurimuses” väidab ta, et „välise taju elamuses on objekt suhestatud meelesisuga, milles ta antud on.” (GS, VII, 20.) See viitab sellele, et ta jääb ikkagi seisukohale, et sisulisuseks, millesse me välismaailma tajuelamuses hoiakut omame, on meelesisu<sup>204</sup>.

Asjade seisukordadele, mida kaemuse või elamuse selgitamine elementaarsete loogiliste operatsioonide vahendusel tabab, niivõrd kui nad on midagi teadvusprotsessi vaheldumisest sõltumatut, on omane teatud laadi üldisus. Dilthey nimetab sellisel viisil käsitatud asjaseise olemusmääratlusteks (*Wesensbestimmungen*) ja reeglipärasusteks. „Need asjade seisukorrad on olemusmääratlused ja niisugustena on nad tunnetuse jaoks alustrajavad, niivõrd kui tunnetus tähendab enamasti kui teadvuses esilekerkimist või koosolemist.” (GS, VII, 42–43.) Seega on ta seisukohal, et juba eel-diskursiivse eristava teadvustuse tasandil tunnetatakse olemus-üldisust, ning see pidi tema lootuse kohaselt

<sup>204</sup> Sellega läheb aga kaotsi Husserli intentsionaalsuse-õpetuse eripära, mis paistab andvat võimaluse vältida neid skeptilisi konsekvence, mis näisid tulenevat klassikalisest meeleandmete-teoriast. Husserli järgi on taju intentsionaalseks objektiks asi ise, mitte meie meeleaistingud. Hans Ineichen nendib, et Dilthey on asjakirjeldatud käsitusega jäänud kartesiaanliku optika kütkeisse. (Vt. Ineichen 1975: 209–210.) Ta ei ole seetõttu näinud neid uusi võimalusi tunnetuse objektiivsuse käsitamiseks, mida pakkus Husserli intentsionaalsuse-õpetus.

looma eelduse selleks, et inimteadmine võiks jõuda üldkehtivatele tulemustele<sup>205</sup>.

Kirjeldades protsessi, milles elamuse sisu selgineb sellesse kätketud seoste eristamise abil, osutab Dilthey järgnevalt sellele, et nii esiletõstetud elamusaspektidega seostuvad teised elamused või elamusaspektid. Ta nimetab seda objektiveeriva käsituse edasitõmmatuseks (*das Fortgezogenwerden*), rõhutades ühtlasi, et tegu ei ole mitte tahteaktiga, vaid käsitusaktide tingitusega üksteisest, mis tuleneks justkui selle protsessi sisemisest loomusest. Ta kirjeldab niisugust tingitust ka ühe elamuse põhjendamisena teise poolt. Mitmes tekstis toob ta selle kohta näiteks konkreetse elamuse sellest, kuidas ta öösel ärkvel olles muutseb selle pärast, kas tal õnnestub oma kõrges eas veel käsilolevad tööd lõpule viia. See elamus seostub ühelt poolt minevikuga, kuivõrd toob endaga kaasa meenutused sellest, kuidas uurimistöö seni on kulgenud, teiselt poolt ka tulevikuga, kuivõrd viib mõtte sellele, mida tuleb selleks veel teha, et uurimustega lõpule jõuda. (Vt. GS, 140; vrld. GS, VII, 28–29.)

Selline „minevikku-tõmmatus” teostub meenutus-ettekujutuse (*erinnerte Vorstellung*) kaudu, mida Dilthey tõstab esile juba järgmise teadvustuse- ja representatsiooni-funktsioonina. Tema käsituse kohaselt tuleb sellel astmel nimelt sisse uus vahekord representeeritava ja representatsiooni vahel – peegeldusvahekord (*das Verhältnis des Abbildens*). „Sest ettekujutuste vaba elavus on objektiveeriva käsitamise valdkonnas piiratud intentsiooniga olla kooskõlas tegelikkusega ja kõik ettekujutuse-kujundamise viisid jäävad määratletuteks suundumusega tegelikkusele.” (GS, VII, 124.) Peegeldus omandab representatsiooni iseloomu sellega, et meenutatud ettekujutuses tuntakse objekt taas ära. (Vt. GS, VII, 34.) Ka siinkohal osutab ta sellele, et meenutatud elamus on selle teadvuse jaoks, milles me käesolevat läbi elame, osaliselt transtsendentne. Nagu eespool juba märgitud, käsitab ta aega ja meenutust objektiivse alusena transtsendentsi-teadvustusele, mis elamuses tekib. Käsitledes sama suhet tunnetusteoreetilisest aspektist lisab ta: „ühtlasi olen ma selle transtsendentsi objektiivses reaalsuses kindel vastavalt struktuursele suhtele, millega meenutus suhestab end elamusega.” (Vt. GS, VII, 29.)

Dilthey kirjelduse kohaselt on peegeldus-representatsiooni järgmiseks sammuks seostada üksikud ettekujutused, mis peegeldavad sedasama objekti, tervik-ettekujutuseks (*Totalvorstellung*) sellest objektist. (Vt. GS, VII, 124.) Seda protsessi kirjeldab ta eelkõige meeleliselt kaemusliku representeerimise kontekstis. Ta osutab sellele, et üksiktaju esitab objekti alati ühest piiratud vaatepunktist. Saavutamaks terviklikumat käsitust objektist täiendame me üksiktajumust teiste representatsioonidega. „Objekt on taju suhtes transtsendentne, iga üksiktaju on objekti suhtes ebaadekvaatne ja representatsioonid on rihitud sellele, et objektile läheneda.” (GS, VII, 35.) Seejuures seostub üksiktaju objektiga üksnes tervik-ettekujutuse vahendusel. Niisuguse käsituse tulemus on ühtne

<sup>205</sup> Hans Ineichen tõstab siinkohal esile seda, et Dilthey ei ole näidanud, kuidas on võimalik õigustada seda, et väitelt „minu konkreetne elamus on struktureeritud nii ja nii” minnakse üle väitele, et „kõik minu elamused on struktureeritud nii ja nii”, seda enam aga väitele, et „elamused üldse on struktureeritud nii ja nii”. (Vt. Ineichen 1975: 213.)

tänu sellele, et need erinevad representatsioonid käivad ühe ja selle sama objekti kohta. Erinevad käsitusviisid moodustavad aga sisemiste seoste süsteemi. „Me nimetame nende seoste süsteemitervikut tervik-ettekujutuseks – sõna ettekujutus on loomulikult mõistetud kõige laiemas tähenduses. Selles süsteemis on, nagu me nägime, üksnes väike osa puhtalt kaemuslikult antud. Nii antut nime-tame me puhtaks kaemuseks.” (GS, VII, 34.) Ülejäänud osa tervik-ettekujutu-sest võib olla antud kõige erinevamate representatsiooni-vormide ja hoiakuvii-side kaudu. Viimaste selgitamine eeldab spetsiaalset refleksiooni. Erinevalt puhtast kaemusest saame me neid vabamalt varieerida. Kuid see vabadus on piiratud intentsiooniga representeerida objekti adekvaatselt. Ta iseloomustab erinevate hoiakute kaudu käsitatud sisu mateeriana objekti määratlemise jaoks. (Vt. GS, VII, 37–38.)

Objektiveeriva käsituse sihiks on ammendada objektiveeritava elamuse või kaemuse sisu. Et üksik käsitusakt võiks olla sammuks sellel teel, peab selle akti ja käsitatava elamuse või kaemuse vahel aset leidma „kattumine” (*Deckung*) ehk aktis silmas peetu identifitseerumine elamuses või kaemuses sisalduvaga. Niisugune identifitseerumine kinnitab käsitusviisi tõeväärtust, mis väljendub veendumusteadvuses. Veendumusteadvus on „sellest teadlik-olek (*Innesein*), et on saavutatud käsitusakti kattumine läbielatu või kaemuses antuga.” (GS, VII, 38.)

Kuid Dilthey hinnangul on niisugune veendumus õigustatud vaid niivõrd, kui see käib tunnetusakti, mitte selle objekti kohta, mis, nagu eespool esitatust ilmneb, muutub objektiveeriva käsituse käigus akti suhtes üha transtsendentse-maks. „Iga väide läbielatu kohta on objektiivselt tõene, kui see on kooskõlas elamusega. See eksplitseerib ju mitte tajuelamuste suhet objektidesse läbi nende objektiivsuse sisulise määratlemise, vaid ütleb üksnes seda, et tajuhoiak ise lei-dis aset. Ja see teadvuse-seisukord on mulle antud kui reaalsus.” (GS, VII, 26–27.) Niisiis, kui me näitena vaatame lille, siis võime me selle põhjal tõsikindlalt väita üksnes seda, et me lille tajume. Kuid selle elamuse põhjal ei ole võimalik tõsikindlalt väita, et tajutud lill tõesti välismaailmas eksisteerib, et sellel on ta-jutud värv jms. Kui Dilthey kasutab eespool toodud tsitaadis väljendit objektiiv-sus, siis paistab ta sellega tähistavat just objekti sellisena, kuidas see eksisteerib sõltumatult meie individuaalsest tunnetushoiakust.

Äsjatoodud näide on küll meelelise kaemuse vallast, mis Dilthey veendu-muse kohaselt erineb olulistest aspektides elamuse sfäärist. Sel ajal kui väline objekt jääb meile lõpuni transtsendentseks, on elamus meile põhimõtteliselt vahetult antud. Kuid ta möönab, et see, mida me nii omame, on meie jaoks alati suures osas implitsiitne, ning meie tunnetuse sihiks on muuta elu elamussisu enda jaoks eksplitsiitseks. Ja see on sama lõputu ülesanne kui välise objekti tundmaõppimine. (Vt. GS, VII, 32.)

Dilthey toob välja kaks suunda läbielamise ja meelelise kaemuse objektivee-rivas käsitamises. Need erinevad selle poolest, kuidas on üksteisega „loogili-selt” seotud elamused, mis on sellesse protsessi haaratud. „Ühes on elamused üksteisega seotud niivõrd, kui nad ühe ja sellesama objekti käsitamise astmetena püüavad seda läbielamises või kaemises sisalduva kaudu ammendada, ja teises

seob käsitus ühe fakti teisega seeläbi, et käsitleb nende vahelisi suhteid. Esimesel juhul on tulemuseks käsituse süvenemine üksikusse objekti, teisel juhul käsituse universaalne laienemine. Süvenemine ja laienemine, millest siin jutt, on üksteisest sõltuvad.” (GS, VII, 127; vrdl GS, VII, 37.)

Dilthey märgib „Teises uurimuses”, et kui objektiveeriva käsituse objektiks on elamused kitsamas tähenduses, siis peaks käsituse niisuguse süvenemise ja laienemise lõppsihiks olema see, et tunnetada psüühilist koguseost ehk hingeelu ühtsust. Ta rõhutab, et antud sihi saavutamiseks ei piisa sellest, et üksikelamusi käsitataks osadena psüühilise seose tervikus. Tuleb välja tuua selles seoses eksisteerivad struktuursed suhted – struktuursed hoiakud teatud sisusse, mis konstitueerivad üksikute elamuste olemus-määratlusi, elamuste vahel eksisteerivate struktuursete seoste reeglipärasused, lõpuks hoiakuviiside vahel eksisteerivate struktuursete seoste reeglipärasused. Ka psüühilise koguseost kui käsitusobjekti puhul osutab ta sellele, et see on osaliselt transtsendentne aktuaalselt läbielava teadvuse jaoks. (Vt. GS, VII, 30.)

Dilthey rõhutab, et ei üksik käsitusakt, ega ka nende lõplik kogum ei ammenda kunagi käsitatavat elamust täielikult. Niisugune ebapiisavus (*Ungenüge*) on jõuks, mis tõukab käsitamist edasi üha uutele käsitusaktidele. Koos rahuldusega, mida on oodata elamuse taotletavast ammendamisest, hoiavad need kaks momenti kogu protsessi käigus. „Psüühiline energia, mis on vajalik teostamiseks akte, et saavutada seda kattumist, seisneb just üksnes selles, et seaduspärane edenemine vastavalt struktuursele olemusloomusele, milles elamusse kätkevad asjadeseis nõuab ajas tagasi minnes üha uusi lülisid (*Glieder*), vallandab rahuldustunde siis ja niivõrd, kui see nõudmine rahuldumist leiab. Sellesse protsessi pole kätkevad mitte mingit muud laadi väärtust kui see, mis on seotud rahuldusega aktidest, mis ammendavad elamust.” (GS, VII, 29.) Niisiis, elamuse käsitamise sihiks ei olevatki midagi muud kui rahuldus, mida me tunneksime, kui saavutaksime mõnd elamust või elamusteseost ammendava käsituse. Vaimuteadused kui teadused, mis käsitlevad elamustes antud tegelikkust, peaksid siis lõppkokkuvõttes taotlema sama sihti. See aga jätab mulje, et nende teaduste ühiskondlikuks funktsiooniks pole mitte niivõrd kujundada instrumente, mille abil ühiskonna protsesse juhtida, nagu Dilthey eksplitsiitselt väidab, kui pigem pakkuda teatud iseväärtuslikku hoiakut sellesse tegelikkusesse. Niisugune funktsioon lähendab neid aga mitte niivõrd uusaegsele teadusele, kui pigem kunstile – tõsi ühe teatud kunstikäsituse kontekstis.

Nagu juba viidatud, oligi mõiste elamus Dilthey varasemal loomeperioodil lisaks epistemoloogilistele teostele mänginud olulist rolli just esteetika ja poeetika alastes töodes. Neis kirjutistes arendatud käsitusele on iseloomulik, et antud mõiste sisu avatakse selliste terminite abil nagu tähendus ja tähenduslikkus. (Vt. GS, VI, 130.) Eespool sai juba osutatud, et Dilthey paistab oma hilistes töodes olevat üldistanud viisi, kuidas ta varasemal loomeperioodil oli käsitanud poeetilist elamust, elamuse kui niisuguse käsituseks. Iseäranis on see märgatav teostes „Kolmas uurimus vaimuteaduste aluspõhja teemal: vaimuteaduste piiritlemine” ja „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. Esimesena mainitud kirjutises määratlebki Dilthey elamust eeskätt, nagu öeldud, väikseima

üksusena, mis omab ühe elukäigu jaoks ühtset tähendust, ja lisaks ka eluosade ideaalse ühtsuse, mis elukäigu jaoks tähendust omab. (Vt. GS, VII, 73.) Elukäiguna, millele siin viidatakse, võib esmalt käsitada iga inimese individuaalset elukäiku. See on antud käsituse kohaselt kirjeldatav tähenduslike elamuste seosena. Vastavalt peaks ühe elukäigu mõistmine seisnema selles, et mõistetakse seda tähenduste tervikut, mis moodustub selle tähenduslike osade seosest. (Vt. GS, VII, 71–73.)

Mõistagi saab eluseos oma ajalises loomuses meile antud olla üksnes tänu sellele, et me eluprotsessi mäletame ja meenutame. Kuid juba iseenda elukäigu mäletamine on valikuline ning selle valiku printsiibiks elus endas ongi Dilthey arusaama kohaselt see tähendus, mida üksikud elamused omavad antud isiku elukäigu tervikseose mõistmise jaoks. Meenutades neid elamusi, millest meie elukäik on moodustunud, võime me püüda taastada seda tähendust, mis neil oli meie elukäigu mõistmise jaoks siis, kui nad aset leidsid. Me võime endalt samuti küsida, kas see konkreetne elamus on oma tookordse tähenduse säilitanud ka nüüd või on ehk selles tähenduses endas või meie tähendus-määratluses toimunud muutused. Samas on iga üksik elamus ühe elukäigu raames seotud elukäigu tervikuga. Eluseos ei ole seetõttu mitte pelk elamuste järgnevus, vaid kõiki eluosi hõlmav ühtsus, mis on konstitueeritud elamuste tähendusliku seosega. Niisugune tähenduse määratlemine toimub alati käesoleva elukäsituse seisukohalt ja kuna see on pidevas muutumises, siis on ka meie elumõistmine ühe tähendussuhete tervikseosena alatise muutumises. Elu niisugune mõistmine tähendussuhete tervikseosena on teiselt poolt ka üheks aluseks, mis määratleb meie aktuaalselt läbielatatavate elamuste tähendusi. (Vt. GS, VII, 74; vrdl. GS, VII, 140.)

Dilthey arusaamist mööda on tähendus niisiis lisaks sellele, et see on eluprotsessi konstitueeriv suhe, ka vaatepunkt, millelt me käsitleme ja esitame nii oma elukäiku kui ka erinevate elukäikude kõrvuti ja järjestikku eksisteerimist ajaloos, tõstes neist esile tähenduslikku (*Bedeutsame*). (Vt. GS, VII, 73.) Niisugune tähenduslikkuse-suhe paistab tema arusaama kohaselt olevat aga teatud ulatuses ka meie subjektiivsetest hinnangutest sõltumatu ja selles mõttes objektiivne. Seetõttu saab püstitada endale ülesande mõista oma elukäiku selle objektiivses tähenduslikkuses.

Antud käsitluse seos elamuse varem esitatud epistemoloogilise käsitusega seisneb selles, et nii tekkiv teadmine elukäigu kohta saab Dilthey arvates omada sedasama reaalsuse-tunnetuse karakterit, mis on omane elamusele endalegi. Selleks oleks aga vaja, et see teadmine kasvaks mingil otsesel viisil välja elamusest endast ja sellele omasest immanentsest intellektuaalsusest<sup>206</sup>. (Vt. GS, VII, 139–140.)

---

<sup>206</sup> Mitmed autorid on seevastu väljendanud seisukohta, et Dilthey hilise loomeperioodi katse siduda kahte osutatud elamuse-käsitust – epistemoloogilist ja esteetilist – üheks tervikuks, kas ongi üksnes katseks jäänud (vt. Ineichen 1975: 216) või vähemasti jääb nende vahele püsiv pinge (vt. De Mul 2004: 227). Tõepoolest, kui elamust peaks iseloomustama selle vahetu antus läbielajale ja sellest eeldatavasti tulenev elamusliku teadmise tõsikindlus, siis saab see käia üksnes selle kohta, et me midagi läbi elame, mitte aga selle kohta, mis on

### 3.2.2.2.2. Objektiveeriva käsituse diskursiivne funktsioon ja objektivatsioon

Nagu eespool juba osutatud, möönab Dilthey oma hilistes töödes, et senikaua, kui teadmine elu kohta toetub üksnes meie elamustele, peab see paratamatult jääma ebapiisavalt eksplitseerituks. Juba elamusse kätketud sisulisus areneb välja alles eluavaldustes väljendumise kaudu. Selle protsessi käigus elamuste sisu „artikuleerub”, „eksplitseerub” ja saab omandada püsivamaid vorme. Nii on ta veendunud, et just elamusväljenduste mõistmise kaudu avaneb meile tee, millel on võimalik jõuda arenenumatele teadmismvormidele elu tähendus-struktuuride kohta.

Dilthey osutab sellele, et antud tõsiasi avaldub ka objektiveeriva käsituse valdkonnas, mille kolmas põhifunktsioon – elamuse või kaemuse representeerimine diskursiivses mõtlemises – on seotud väljendusega, eelkõige keelega. Teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” ta sedastab, et representatsiooni ja representeeritava vahetuleb sel astmel määratleda enam mitte peegelduse suhtena peegeldatavasse, vaid väljenduse suhtena väljendatavasse, mis realiseerub erinevate keelevormide kaudu. Neist peamisena tõstab ta esile lauset, mille koostisosad omavad tähendust (*Bedeutung*), lause tervik aga mõtet (*Sinn*). Objektiveeriv käsitlus suundub siin sõnalt ja lauselt objektile, mida nad väljendavad. (Vt. GS, VII, 124.)

Koos keelelise väljendusega tekib seos ühelt poolt grammatilise lause (või märkidest moodustatud, kuid teist laadi väljenduse) ning teiselt poolt väite (*Urteil*) vahel, mis sünnitab diskursiivse mõtlemise kõik osad. Väite vahetuleb antud ja ettekujutatud objektidega on selline, et selles väidetakse ühte asjade-seisu (*Sachverhalt*) objekti kohta. Juba see aga välistab Dilthey silmis selle, et siinkohal saaks kõneleda antuse või ettekujutatu peegeldamisest. Samas ta rõhutab, et ülimalt reeglilik, millele iga väide peab alluma, on see, et väite sisu peab olema formaalsetele mõtlemisseadustele ja mõtlemise vormidele vastavalt kätketud antuses. Seose juures, mis kujuneb väite ja objektiveeriva käsituse varem esitatud vormide vahel, osutab ta selle kahele küljele ning niisugune kahe-aspektilisus tuleneski tema silmis sellest, et väide peab ühest küljest olema antuses fundeeritud, teisest küljest aga eksplitseerima seda, mis on antusesse kätketud üksnes implitsiitselt. (Vt. GS, VII, 124–125.)

Väitmise ja antuse seose esimest aspekti kirjeldab Dilthey kitsamas mõttes representeerimisena (*Vertretung*) – väitmine esindab diskursuse koostisosade seoste süsteemis antust ja seda peegeldavat ettekujutuste-maailma. Liikudes vastupidises suunas diskursuselt antusele leiab aset esimese verifitseerimine – juhul kui antuse kaemusliku või elamusliku olemasolu küllus diskursust kinnitab. Ta rõhutab, et vaimuteaduste jaoks on „iseäranis tähtis, et elamuse kogu värskus ja jõud siis taastuks – kas otse või mõistmiselt läbielamisele suundudes.” (GS, VII, 125.) Dilthey silmis on representatsiooni-suhte iseloomulik, et

---

selle elamuse tähendus, seda enam aga, millised tähendusosad on moodustunud meie elamuste vahel. Vastus viimastele küsimustele ei ole meile mitte vahetult antud, vaid nõuab refleksiooni oma elamuste ja elu üle.

antus ja diskursiivselt mõeldu on teatud piires vastastikku vahetatavad (*vertauschbar*).

Varemvalminud „Teises uurimuses” oma seisukohti antud teemal väljendades kasutab ta suhteliselt ulatuslikult leksikat, mis on laenatud Edmund Husserlilt. (Vt. GS, VII, 39–40.) Objektiveerivat käsitust, mis leiab aset diskursiivses vormis, nimetab ta siin signifikatiivseks käsituseks (*das signifikative Auffassen*) ning määratleb seda väljenduste vaheliste seoste süsteemina. Mõiste „väljendus” määratluse laenab aga Husserli „Loogilistest uurimustest”: „iga kõne või kõne osa nagu ka iga olemuslikult samalaadne märkimine”. (Vt. GS, VII, 39.) Selle mõiste lähema iseloomustuse annab ta tsitaadi abil „Loogiliste uurimuste” teisest köitest: „Kui me asetame end kõigepealt psühholoogilise deskriptsiooni pinnale, siis liigendub tähendusliku (*sinnbelebte*) väljenduse konkreetne fenomen ühest küljest füüsiliseks fenomeniks, milles väljendus konstitueerib end oma füüsilise külje abil, ja teisest küljest aktideks, mis annavad sellele tähenduse ja eventuaalselt kaemusliku külluse, ja milles konstitueerib end suhe väljendatud objekti.” (Husserl 1901: 37.) Kõne all olevat suhet väljendatud objekti iseloomustab ta sõnadega: väljendus osutab millelegi (*meint etwas*). Juhtumit, kus see suhe teostub käesolevas kaemuses või elamuses, tähistab ta taas Husserlilt laenatud terminiga väljenduse „tähendustäitumine” (*Bedeutungserfüllung*). (Vt. GS, VII, 40.) Ta tõstab esile asjaolu, et niisuguse käsituse juures ei ole meie tähelepanu suunatud mitte sõnadele, vaid just nende tähenduse täideviimisele<sup>207</sup>. „Meie huvi kuulub osutatavale (*gemeintes*) objektile. Ja see liigub kaemuslikult sõnaettekujutuselt kooskõlas selle funktsiooniga objektile ja osutab sellele.” (GS, VII, 40.)

Dilthey rõhutab antud kirjutises väljenduse olulist rolli ka inimese hingeelu tunnetamisel, mille puhul ta varem oli esile tõstnud just sisemise taju alustrajavat osa. Kuigi ta on jätkuvalt veendunud, et esmane ja seejuures tõsikindel teadmine hingeelu seose kohta on kätketud juba selle seose vahetusse läbielamisse, asub ta nüüd seisukohale, et omamaks objektiivset teadmist selle seose kohta tuleb seda käsitada keeleliste väljenduste kaudu. „Objekti definitiivne püsivus (*Festigkeit*) saavutatakse alles väite kaudu kindlaks määramisega (*in der Setzung durch Urteil*). Seega on selle protsessi, milles käsitatakse psüühilist seost kui objekti, teine külg edasiliikumine elamuse käsitustele, milles elamusse kätketule antakse kohasem, kindlam, põhjalikum väljendus.” (GS, VII, 30.) Samas märgib Dilthey, et sellega leiab taas aset protsess, milles elamuse representatsioon transtsendeerib elamust ennast. Kuid seda selleks, et tänu sellele elamust paremini representeerida. Just elamuse diskursiivse representeerimise kaudu osutuvat võimalikuks fikseerida psüühilise seose olemus-määratlusi (*Wesensbestimmungen*). „Väide osutab (*meint*) elamusele. See on märkide loo-

<sup>207</sup> Kuna Husserli käsituse kohaselt kujutasid tähendused endast muutumatuid ja ajatuid antusi, siis oleks tal tulnud täpsemalt kõnelda mitte tähendustäitumisest, vaid tähendust andvate aktide täitumisest. Dilthey soovust käsitada tähendusi, nagu eespool osutatud, ajalooliselt muutlikena. Seetõttu on tema vaatekohalt tõesti mõtet kõnelda nii tähenduste endi täitumisest, st nende ajaloolisest väljakujunemisest, kui ka tähendust tunnetavate mõtteaktide täitumisest.

musega tingitud representatiivne seos, mis käib elamuse kohta. Väitesse on alati kätketud momendid, mis väljendavad psüühilise olemus-määratlusi. /--/ See, millele väide osutab, on seega asjadeseis, mis on elamusele transtsendentne ja viitab psüühilisele seosele olemus-määratluse või olemus-määratluste seose viisil. Ja need olemus-määratlused – kui lähtuda adekvaatsusest – ei ole elamusele taandatavad. Nad üksnes tendeerivad selle poole, et elamust ammendada, selgemini teadvustada, kokku võtta.” (GS, VII, 30–31.)

Nagu eespool juba kõneks olnud, tuleb Dilthey arusaama kohaselt elamuse ammendamiseks leida üha uusi vorme, kuidas selle sisu oleks võimalik representeerida. Sama kehtib ka objektiveeriva käsituse diskursiivse tasandi kohta. Iseäranis just sellel tasandil viib representatsiooni-suhte niisugune areng sellele, et elamuslikus sisus osutub võimalikuks määratleda üldist. „Käsituselamuse niisuguses suundumuses, milles see püüab objekti üha kohasemates vormides tabada ja väljendada, on nüüd aga juba antud edasiminemine elamuselt või üksikkaemuselt üldisele, kuna see asjadeseis on selgitatav üksnes selliste vahenditega nagu nimed, mõisted, väited. Seisnagu selle tee lõpppunkt mõne fakti või mõne reeglipärasuse kindlakstegemises – alati kulgeb tee selle lõpppunktini läbi üldise.” (GS, VII, 41.)

Samale asjaolule osutab Dilthey ka kõne all oleva loomeperioodi keskses teoses „Ajaloalise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. Siin märgib ta, et eespool osutatud eksplitseerimise-aspekt, mis on kätketud seosesse väitmise ja objektiveeriva käsituse teiste vormide vahel, avaldub selles, et väitmise kaudu realiseerub objektiveeriva käsituse intentsioon läheneda tingitust, partikulaarsest ja muutlikust tõukudes tegelikkuse põhivahekordadele. (Vt. GS, VII, 125.) Selle käigus „allutatakse üksik tervikuga seostamise ja üldisele allutamise abil tegelikkuse käsitamise eesmärkidele; intuiitiivselt antu muutlikkus tõstetakse mõistete seoses üldkehtivaks representatsiooniks; konkreetne paigutatakse abstraksiooni ja analüütilise menetluse abil samalaadsetesse ridadesse, mis lubavad väiteid reeglipärasuste kohta, või käsitatakse seda jaotamise abil selle liigenduses. Käsitus ammendab nii üha enam seda, mis antuses on meile ligipääsetav.” (GS, VII, 127.)

Mis puudutab mõtlemise vorme ja seadusi, siis käsitab Dilthey neid nagu varemgi abstraksioonidena diskursiivsest mõtteseosest. Viimase liigendamisel sattuvat analüüs niisugustele seose liikidele, mis sõltumatult mõttesisude vaheldumisest reeglipäraselt korduvad, kuna moodustavad mõtteseose struktuuri (*Gefüge*). Niisugused on tema arusaama kohaselt sellised mõttevormid nagu väide, mõiste ja järeldus, ning diskursiivse mõtlemise sellised sooritused (*Leistungen*) nagu võrdlemine, analoogia-järeldus, induktsioon, jagamine, definitsioon, põhjendamine.

Siinkohal on muidugi oluline tähele panna, kuidas jõuab Dilthey tunnetusprotsessi kirjeldamiselt selleni, et lahendada normatiivset küsimust, millised mõtteprotsessid omavad objektiivset kehtivust. Ta paistab olevat eeldanud, et eksisteerib üsna otsene seos tunnetuse deskriptiivse ja normatiivse käsituse vahel. Ta väidab nimelt, et mõtlemise kirjeldatud vormide reeglipärasusele vastab „nende mõttepanuste (*Denkleistungen*) kehtivus ja seda kinnitab meile evidentsi



teadvustus.” (GS, VII, 126.) Nii leiavad nad väljenduse mõtlemise seadustes. „Me ei pea esindamise ehk representatsiooni suhet hülgama, kui me läheme tegelikkuse kohta käivatelt väidetelt üle paratamatutele väidetele.” (Samas.) Dilthey silmis on tunnetusteooria ja tunnetusloogika ülesandeks „redutseerida diskursiivse mõtlemise vormid suhete väljendusviisidele antuses, nii nagu need suhted on elementaarsete mõttesoorituste abil esile toodud.” (GS, VII, 129.) Ta on veendunud, et kui see on teoks tehtud, siis saab selgeks, et mõtteseadused ei kujuta endast meie mõtlemise aprioorseid tingimusi. Suhteid, mis on kätketud niisugustesse elementaarsetesse mõttesooritustesse (*Denkleistungen*) nagu samastamine, lahutamine, abstraherimine ja seostamine, leitakse tema arvates taas nii diskursiivsetest mõttesooritustest kui ka formaalsetest kategooriatest. (Vt. GS, VII, 130.) Diskursiivsele mõtlemisele eelnedes kätkevad elementaarsed mõttesooritused endas viimase algeid, „kuna samasuse-leidmine valmistab ette üldiste väidete ja üldmõistete kujundamist ning võrdlevat menetlust, lahutamine valmistab ette abstraktsioone ja analüütilist menetlust, seostamine sünteetilise operatsiooni igat liiki. Nii viib sisemine põhjendusseos elementaarsetelt mõttesooritustelt diskursiivsele mõtlemisele, asjadeseisu käsitlemine objektide juures väidetele nende kohta.” (GS, VII, 124.)

Dilthey käsitus paistab niisiis olevat selline, et objektiveerivas käsituses läheb tunnetuse representatsiooni-suhte objekti justkui loomulikult, selle käsituse immanentse teleoloogia kohaselt üle põhjendus-suhteks. Iseäranis selgelt esitab ta seda mõttekäiku „Teises uurimuses”. „Elamus, mis on representatsiooni suhte ühe või enama seda tingiva elamusega, on neis põhjendatud. Sellega pole silmas peetud mitte elamuste geneetilist seost üksteisega. Põhjendatud-olemine ei tähenda siin geneetiliselt tingitud olemist. Pigemini osutab see vahekorrale põhjendava ja põhjendatava akti vahel, mille korral esimene kätkeb endas õigustuslust teise jaoks. Siin ilmneb, et põhjendamise suhe eksisteerib mitte aktide, vaid aktides sisalduva vahel.” (GS, VII, 44.) Terminit põhjendama paistab Dilthey kasutavat ühtaegu nii ontoloogilises kui ka epistemoloogilises tähenduses. Ühelt poolt on elamused meile selliselt antud, et üks põhjendab teist, teiselt poolt annab selle seose tõene mõisteline representeerimine meile aluse õigustamiseks oma väiteid nende elamuste kohta. „Tajuväite vundament või õigustusalus on lõppeks ühes või enamas tajuaktis, mida selle väitega representeeritakse. Niisiis kõigile neile osutatud elamustele on omane suhe, mille järgi ühed on representeeritud teistes ja põhjendavad neid.” (Samas.)

Nagu juba kõneks olnud eristab Dilthey objektiveerivas tunnetuses kaht suunda. Need kaks suunda avalduvad ka diskursiivse representatsiooni tasandil.

Ühel juhul on see käsitus suunatud sellele, et erinevaid käsitusvorme kasutades süvendada ühe samaksjääva objekti käsitust. „Kaemus, meenutus, tervikettekujutus, nimetamine, väide, erilise allutamine üldisele, osade sidumine tervikuks – need on käsituse viisid. Ilma et objekt vahelduks, muutub teadvustuse liik ja viis, milles objekt on meie jaoks olemas, kui kaemuselt minnakse üle meenutusele või väitele. Neile ühine suund samaks-jäävale objektile ühendab nad üheks teleoloogiliseks seoseks. Selles on koht üksnes niisugustel elamustel,

mis annavad oma panuse (*Leistung*) selle kindla objekti käsitamisse.” (GS, VII, 128; vrdl. GS, VII, 38.)

Teisel juhul on objektiveeriv käsitlus suunatud aga sellele, et käsitades suhteid erinevate objektide vahel püüda haarata võimalikult laia objektide ringi. „Kõigi läbielatusse või kaemusesse kätketud relatsioonide täideviimine oleks maailma mõiste. Selles mõistes on väljendatud nõudmine väljendada kõike läbielatatavat ja kaemuses käsitatavat neisse kätketud faktilisuse-relatsioonide seose kaudu.” (GS, VII, 129; vrdl. GS, VII, 41.)

Dilthey arusaama kohaselt on mõtlemise eespool osutatud vormid ja seadused omased ühtviisi nii loodus- kui ka vaimuteaduslikule tunnetusele. Erinevus nende teadusharude vahel tuleb tema arvates esile alles teaduslike meetodite tasemel. Viimased tekivad siis, kui mõttevorme ja üldisi mõttesooritusi ühendatakse üheks tervikuks eesmärgiga lahendada teatud kindlat teaduslikku ülesannet. Kui mõnes teises uurimisvaldkonnas kerkib üles tollele ülesandele sarnaseid probleeme, siis võib ühel piiratud uurimisalal tekkinud meetod osutada viljakaks ka väljaspool oma algse rakendusala piire. Sellise ekstrapolatsiooni käigus meetodit üldistatakse. Meetodi leiutaja ei pruukinud aga teadvustada endale oma meetodi üldist struktuuri ja rakendusala. (Vt. GS, VII, 126.) Dilthey on seisukohal, et kaasaegsete vaimuteaduste käsutuses on efektiivsed meetodid, millega tulemusrikast uurimistööd teha, kuid tunnetusteoreetiline refleksiooni selle metodoloogia üle on olnud veel ebapiisav.

### **3.2.2.2.3. Vaimuteaduslik mõistmine ja objektivatsioon**

Tulleski nüüd konkreetsemalt selle juurde, kuidas Dilthey teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” käsitab probleemi, kuidas on võimalik saavutada tunnetuse objektiivsust just nimelt vaimuteaduslikus tunnetuses, tuleb meelde, et ta lähtub eeldusest, et selles teadusharus tehakse põhimõtteliselt seda sama, mida teeb iga inimene, kui ta püüab mõista oma isiklikku elu. Mõlemal juhul on loomulikuks lähtekohaks püüda mõista ja mõtestada läbielatatut, oma isiklike elamusi. Dilthey, nagu eespool osutatud, on seisukohal, et seejuures on iga üksiku elamuse mõistmine „edasitõmmatud” teiste elamuste mõistmisele, mida antud elamus representeerib ja mis seda põhjendavad. Elamused moodustavad seega seose ning esmaseks seoseks, millesse elamused indiviidi jaoks paigutuvad, ongi tema isiklik elukäik. „Nii tekib selles protsessis psüühilise seose kaemus ajas, mis moodustab elukäigu. Selles elukäigus on iga üksik elamus seotud tervikuga. See eluseos ei ole mitte üksteisele järgnevate momentide summa või kogum, vaid tervik, mis on konstitueeritud seostega, mis ühendavad kõiki osi. Käesolevast lähtudes läbime me tagasi minnes meenutuste rea kuni momendini, kus meie väike, ebapüsiv, vormitu mina kaob hämarusse ja me tungime sellest olevikust edasi minnes võimalikkusteni, mis on sellesse olevikku kätketud ja omandavad ähmaseid, avaraid dimensioone.” (GS, VII, 140.)

Dilthey eeldab, et kuna ühiskond ja ajalugu moodustuvad individuaalsetest elukäikudest, siis on käsitlusviis, mille kaudu saab mõistetavaks üks individuaalne elukäik, teatud modifikatsioonidega rakendatav ka inimlike ühtekuulu-

vuste mõistmiseks – reeglipärased tähendus-struktuurid, mis ilmnevad indiviidide koostoimimises, toetuvad reeglipärastele tähendus-struktuuridele, mis avalduvad iga inimese elus. Mitmetes käsikirjades, milles ta arendab edasi kõne all oleva teose ideestikku, käsitleb ta seda, kuidas niisuguste tähendus-struktuuride avastamine avab tee ühiskonna ja ajaloo mõistmisele. (Vt. GS, VII, 199–204, 246–247, 311–312.) „Omaenda elu käsitlemine ja selgitamine läbib pika rea astmeid; kõige täiuslikumaks eksplikatsiooniks on autobiograafia. Siin käsitleb mina oma elukäiku nii, et ta teadvustab inimlikke substraate, ajaloolisi seoseid, millesse ta on põimitud. Nii saab autobiograafia lõpuks avarduda üheks ajalooliseks maalinguks; ja selle piiratuseks, aga ka selle tähenduseks on asjaolu, et see on kantud läbielamisest ja teeb mina ning tema suhted maailmaga mõisteta-vaks läbielamise sügavusest.” (GS, VII, 204; vrdl. GS, VII, 199.) Sellega, et omaenda elukäigu mõtestamine kantakse üle võõra eksistentsi mõistmisele, tekib biograafia. Ka see eeldab nende ühiskondlik-ajaloolis-kultuuriliste seoste tundmaõppimist, mis selles võõras eksistentsis põimuvad. (Vt. GS, VII, 247–251.) Dilthey silmis viib niisiis elust endast välja kasvav huvi autobiograafia ja biograafiate vastu loomupäraselt vajadusele käsitada rahvuslikku ajalugu, kultuuri-süsteeme ja ühiskonna välist organisatsiooni. Kõik need kokku on aga eelduseks universaal-ajaloolisele mõistmisele. (Vt. GS, VII, 272.) Erinevalt tavainimestest kasutavad teadlased neid nähtusi määravate struktuuride avastamiseks mõistagi eriteaduslikke meetodeid ja süstemaatilist uurimistööd.

Dilthey on ka oma hilistes mõttearendustes veendunud, et eluseose tegelikuse autentne tunnetus saab olla selleks tingimuseks, mis võimaldab teha kindlaks objektiivseid väärtusi ja määratleda optimaalseid eesmärke nii indiviidi kui ka ühiskonna tegevusele, s.t. see oleks loomupäraseks aluseks edukale praktikalale ning eluprotsesside juhtimisele. (Vt. GS, VII, 138, 155.) Tema tunnetusteooria oluliseks ülesandeks ongi nüüd näidata seda, kuidas on võimalik jõuda ühiskondlik-kultuurilis-ajaloolise maailma objektiivse tunnetuseni, kui selle tunnetuse lähtekohaks peab olema see tõsikindel teadmine, mida me tema arvates omame oma individuaalsete elamuste tasandil.

Oma elu viimasel kümnendil, juba alates 1900. aasta artiklist „Hermeneutika tekkimine”, paistab ta samas selgemini kui varem nägevat ka osutatud eelduse küsitavaid külgi. Mõistagi tuleb tunnistada, et oma isiklikele elamustele toetudes on meil vahetult võimalik teada üksnes meie enda elukäiku selle ainukordsuses. Ja loomulikult möönab ta tõsiasi, et olemaks objektiivne ja teaduslik, peab vaimuteaduslik teadmine olema üldkehtiv – esitama üldkehtivalt põhjendataval viisil nii ühiskondlik-ajaloolis-kultuurilise tegelikkuse ainukordseid vorme, kui ka selle üldisi seoseid. Ta tunnistab ka seda, et sisemise taju kui primaarse tunnetusallika tasandil ei ole võimalik teineteisest eristada üldist ja individuaalset, kuna see eeldab enda võrdlemist teistega. (Vt. GS, V, 318.) Seetõttu pole isiklikele elamustele toetudes õigupoolest võimalik selgitada sedagi, milles seisneb ühe elamussisu individuaalsus. Nii nendib ta ka teoses „Ajaloalise maailma ülesehitus vaimuteadustes”, et isiklik elamus ei ole piisavaks aluseks, et saavutada sihte, mida vaimuteadustes taotletakse, kuivõrd vahetult avaneb selles ligipääs üksnes ühe inimese eluseosele, ning „mitte mingi

loogiline abivahend ei saa ületada seda, et elamuse kogemisviisi on kätketud piiratus ainukordsele”. (GS, VII, 141.) Enamgi veel, ta möönab kõne all olevates kirjutistes, et ka iseennast saame me täiuslikult tunnetada mitte introspeksiooni kaudu, vaid üksnes mõistmise kaudsel teel. (Vt. GS, V, 318; vrdl. GS, VII, 86.) Elamusväljendused on niisiis mitte üksnes selleks meediumiks, mille kaudu saab võimalikuks läbikäimine indiviidide vahel, kuivõrd nad teevad ühe inimese sisemaailma teiste jaoks mõistetavaks, vaid nad on vajalikuks eeltingimuseks ka indiviidi enesemõistmisele. Sestap tõdeb ta 1910. aasta artiklis, et „ka psühhofüüsiline eluühik tunneb ennast sellesama läbielamise ja mõistmise topeeltsuhte kaudu, ta teadvustab end olevikus, leiab end taas mälestustes kui möödunud; kuid püüdes oma seisundeid kindlaks teha ja tabada, panevad end maksma enesetunnetuse niisuguse introspektiivse meetodi kitsad piirid: üksnes tema teod, tema fikseeritud eluavaldused, nende mõjud teistele õpetavad inimest tema enda kohta; nii õpime me end tundma üksnes mõistmise kaudset teed pidi.” (GS, VII, 86–87.) Niisiis ei omista ta oma hiliseimal loomeperioodil sisemisele tajule enam sellist eelisasendit teiste isikute mõistmise ees, mida see varem oli tema silmis omanud. Ta asub seisukohale, et enesemõistmine on oma olemuselt samalaadne teiste isikute mõistmise protsessile<sup>208</sup>.

Antud asjaolu tunnistades rõhutab Dilthey kõne all oleval ajal, nagu öeldud, tõsiasja, et alles mõistmine, s.t. oma ja teiste isikute eluavalduste tähenduste tunnetamine, võimaldab ületada individuaalse elamuse niisugust subjektiivset piiratudust, ehkki eluavaldusi mõista püüdes tuleb meil paratamatult toetuda taas isiklikele elamustele. „Alles mõistmine ületab individuaalelamuse piiratudust, nii nagu see teisest küljest siis taas annab isiklikule elamusele elukogemuse karakteri. Laienedes paljudele inimestele, vaimsetele loomesaavutustele ja ühtekuuluvustele, avardab see üksikelu horisonti ja teeb vaimuteadustes vabaks tee, mis viib ühise kaudu üldisele.” (GS, VII, 141.)

Neile tõdemustele toetudes teeb ta järelduse – kui tunnetuse eesmärgiks on tunnetatava üldkehtiv esitus, nagu see teaduses on, siis viib vaimuteaduste tee sellele sihile üksnes selle kaudu, et elamused väljenduvad eluobjektivatsioonis ning teaduslik uurimus avastab nii üldisi tähendus-struktuure, kui ka viimaste seostumise individuaalseid vorme, mis on neis objektivatsioonis realiseerunud. Elamus-objektivatsioonid on meile vahetult antud aga mõistagi välises tajus. Meie endi elamused on üksnes eeldusteks, mis teevad võimalikuks objektivatsioonide mõistmise. Seega on läbielamine ja mõistmine vaimuteaduste eesmärgi saavutamisel vähemasti võrdselt olulised. Kokkuvõtlikult iseloomus-

<sup>208</sup> Kriitilisus, mida Dilthey siinkohal introspektiivse meetodi aadressil väljendab, sobitub psühholoogilise mõtte üldise suundumuse voolusängi. 20. sajandi teisel kümnendi kuulutas biheiviorism sõja introspektiivsele psühholoogiale. Ka kognitiivne funktsionalism, mis biheiviorismi allakäigu järel 60-ndatel aastatel tema koha hõivas, oli tolle meetodi suhtes jätkuvalt tõrjuv. Mõlema suuna puhul oli sellise hoiaku tagapõhjaks taotlus asendada psühholoogias subjektiivsed meetodid objektivistega. Asjaolu, et Dilthey tunnustab mõistmise kõrval siiski ka elamuse-analüüsi vaimuteaduste aluspõhjana, võib sellel taustal paista ebajärjekindluseks. Viimaste kümnendite psühholoogias võib aga täheldada seda, et introspektiivseid meetodeid on hakatud rehabiliteerima. (Vt. Schwitzgebel 2010: 26–28.)

tab Dilthey läbielamise ja mõistmise vahetuse sellise vastastikkuse mõjutusena, mille käigus mõlemad pooled järk-järgult selginevad, niisiis läbielamine saab selgitatud selle meeleliselt tajutavate avalduste mõistmise kaudu ja mõistmise sügavus sõltub selle läbielamise sügavusest, millele mõistmine toetub. „Nii ilmneb vastastikkuse tingituse suhe meile läbielamise ja mõistmise põhisuhtena. Lähemalt on see määratletav järk-järgulise selginemisena (*Aufklärung*) kahe tõdede klassi pidevas vastastikkuses mõjus. Elamuse tumedus selgitatakse, eksimused, mis tulenevad subjekti kitsamast käsitusest, parandatakse, elamus ise avarduv ja viib end lõpule teiste isikute mõistmises, nagu teisest küljest teisi isikuid mõistetakse omaenda elamuste vahendusel.” (GS, VII, 145.)

Dilthey asub niisiis seisukohale, et toetudes elamuse, väljenduse ja mõistmise seosele, sõltuvad vaimuteadused oma arengus niihästi sellest, kuivõrd uurija on süüvinud enda elamuste sügavustesse, kui ka sellest, kuivõrd ulatuslikult suudab tema mõistmine hõlmata eluavalduste mitmekesisust. Sellisena kujutab elu objektivatsioon kui eluavalduste ning elamusväljenduste kogum vaimuteadusliku tunnetuse teist alustala elamuse kõrval olles viimasele oluliseks täienduseks ja justkui vastukaaluks. „Kui me võtame kokku mõistmise kõik funktsioonid, siis kerkib selles vastakuti elamuse subjektiivsusega esile elu objektiveerumine. Elamuse kõrval saab elu objektiivsuse kaemus, selle avaldumine mitmekesisuses struktuurasetes seostes vaimuteaduste aluspõhjaks.” (GS, VII, 146.)

Siinkohal ilmneb, kuidas Dilthey on oma hilisel loomeperioodil aktsente oluliselt nihutanud. Kuni oma elu viimase kümnendini, iseäranis näiteks teoses „Ideed kirjeldava ja liigendava psühholoogia kohta”, oli ta üha rõhutanud, et ehkki sisemine tajumõõde on mõneti subjektiivselt piiratud, saab see puudujääk enam kui üleskaalutud selle otsustava eelisega, et tolle tajumooduse kaudu olevat meile vahetult ja ehedalt antud reaalsus ise. Teiste inimeste ja nende eluavalduste mõistmises nägi ta tookord vaid moodust, kuidas tõsikindel teadmine vahetult antud reaalsuse kohta, mis on omandatud sisemises kogemuses selle kitsamas tähenduses, sai realiseeruda vaimuteadustes kui ühiskonda ja ajalugu uurivates teadustes, ehkki tunnistas ka seda, et nende mõistmine on oluliseks täienduseks sisemisele tajule kui primaarsele tunnetusallikale.

Seevastu 1900. aastal ilmunud artiklis „Hermeneutika tekkimine” rõhutab ta juba mõtet, et alles eluavalduste teatud mõistmisvormide kaudu võib elamusest tuletatud teadmine saavutada objektiivsuse kui üldkehtiva põhjendatuse ja seega ka teaduslikkuse. (Vt. GS, V, 319–320.) Kuid kui asi on nii, siis tuleb muidugi tunnista, et mõistmine kui tunnetus, mis püüab tabada sisemist, lähtudes sellest, mis on väliselt antud, peab toetuma ka välisele kogemusele. „Võõras eksistents on meile kõigepealt antud üksnes väliselt meelefaktides, miimikas, hääletsustes ja toimingutes. Alles protsessis, milles me jäljendame seda, mis on üksikutes märkides nii meelte ligipääsetav, täiendame seda sisemisega.” (GS, V, 318.)

Olles kuni oma viimase loomeperioodini näinud selles, et vaimuteadused saavad oma väidete verifitseerimisel toetuda sisemisele tajule, nende olulist eelist loodusteaduste ees, mis saavad oma väiteid kinnitada üksnes välisele ta-

jule toetudes, ei ole tõik, et mõistmine on paratamatult seotud välise tajuga ja sellest sõltuv, nüüd, nagu öeldud, tema silmis enam mitte selle tunnetusliigi kahetsusväärne puudujääk. Vastupidi, nii artiklis „Hermeneutika tekkimine”, kui ka teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” tõstab ta esile seda olulist panust, mille see seos tunnetusprotsessile annab. (Vt. Bollnow 1955:167.)

Niisugust panust näeb ta esiteks selles, et objektivatsioon on põhimõtteliselt kõigile ligipääsetav ja võimaldab intersubjektiivset uurimistööd ning selle tulemuste kontrolli. Teiseks võimaldavad osa objektivatsiooni-vorme uuritava kindlapiirilisel fikseerida ja anda sellele püsivuse ajas, tänu millele on erinevatel uurijatel võimalus samade eluavalduste interpreteerimise juurde üha uuesti tagasi tulla ja arendada pikemaajalist uurimistööd. (Vt. GS, VII, 217; vrdl. GS, VI, 318.) Sellelt seisukohalt saab sisemisele tajule ning selle mõtestamisele heita ette subjektiivset piiratust – see on avatud vaid ühe uurija privaatsele käsitlusele ja temagi jaoks on sisemiste tajude reprodutseeritavus kaheldav. Nii nendibki Dilthey juba artiklis „Hermeneutika tekkimine”, et „ka kõige pingsam tähelepanu saab üksnes siis muutuda kunstipäraseks protsessiks, milles saavutatakse objektiivsuse kontrollitav määr, kui eluavaldus on fikseeritud ja me saame nii ikka jälle selle juurde tagasi pöörduda. Niisugust kestvalt fikseeritud eluavalduste mõistmist nimetame me tõlgitsuseks ehk interpretatsiooniks.” (GS, V, 319.) Kolmanda eelisena võib esile tõsta aga seda, et objektivatsiooni vormid on reeglina üldised, ühiskondades ajalooliselt välja kujunenud ja selle liikmete poolt ühiselt tunnustatud. Nad kannavad endas ühiselt jagatud tähendusi. Tänu sellele hõlmatakse elamus selle objektiveerimise kaudu üldkultuuriliste tähenduste võrgustikku, mida Dilthey nimetab objektiivseks vaimuks. (Vt. GS, VII, 260.) Neljandana võiks lisada eespool juba kõne all olnud põhimõttelise tähtsusega asjaolu, et objektivatsioon omab elamuse suhtes loomingulist jõudu, mille kaudu elamus saavutab oma täideviiduse, millisenä me ka teaduses soovime meile elamuslikult antud tegelikkust tunnetada.

Kuna objektivatsiooni vormid on väga mitmekesised, siis kerkib küsimus, kas nad on mõistmisvahenditena vaimuteadusliku uurimuse jaoks võrdväärsed. Eespool sai juba osutatud sellele, et 1910. aastal peetud ettekandes „Teiste isikute ja nende eluavalduste mõistmine” tõstab Dilthey indiviidide elutegevuse erinevate avalduste kui mõistmise objektide seas esile nende kolme tüüpi: 1) teaduslike mõttearenduste väljendused, 2) toimingud ja 3) elamusväljendused. Tema käsituse kohaselt on igale eluavalduste liigile vastaval mõistmisviisil spetsiifiliselt iseloomulik hindamiskriteerium. Kuid tema käsitlus on lõppeks ikkagi suunatud sellele, et hinnata neid eluavalduste liike vaimuteadusliku uurimistöö võimaliku objektina. Kuna ta käsitleb vaimuteadusi vaimuelu funktsioonina, mille kaudu „elu mõistab elu”, siis hindab ta nende liikide erinevust samuti lõpuks sellelt seisukohalt, kui võrd on nende kaudu võimalik mõista eluseose tervikut, millest nad on välja kasvanud.

Esimesena nimetatud eluavalduste klassi iseloomustades tõstab ta esile seda, et need on lahutatud elamusest, milles nad tekkisid, samuti on nad sõltumatud isikute eripärast, kes neid mõistavad, või aja eripärast, millal neid mõistetakse. See annab

ühelt poolt küll võimaluse mõista neid eluavaldusi justkui täiuslikumalt kui teisi. Seda juhul, kui mõistmis-kriteeriumiks on mõistetud mõtete tõesus või väärus. Samas on neil aga vähe pakkuda spetsiifiliselt vaimuteaduslikule tunnetusele, nagu Dilthey seda mõistab<sup>209</sup>. „Mõistmine on siin rihitud pelgale mõttesisule, see jääb kõigis osutatud seostes samaks ja nii on mõistmine siin täielikum kui ükskõik millise teise eluväljenduse puhul. Samas ei ütle see aga käsitajale midagi selle mõtte-sisu seoste kohta hingeelu tumeda tagapõhja ja küllusega. Siin pole mitte ühtegi viidet selle elu eripärale, millest ta välja on kasvanud, ja just antud mõistmisviisi iseloomust tuleneb, et ta ei kätke mingeid nõudmisi minna tagasi sellele hingelisele seosele.” (GS, VII, 206.) Seega võib antud eluavalduste mõistmise puhul kõnelda mõistmisest kahes eri tähenduses. Võtame seda liiki eluavalduste konkreetseks näiteks Isaac Newtoni „Loodusfilosoofia matemaatilised printsiibid”. Mõista Newtoni antud „eluavaldust” tähendaks ühelt poolt mõista seda, kas selles teoses esitatud väited on tõesed või väärad. Niisugune mõistmine on suurel määral saavutatav. Kuid vaimuteaduslik käsitlus peaks Dilthey nägemuse kohaselt andma võimaluse mõista just „eluseost”, kust antud eluavaldus on välja kasvanud. Käesoleval juhul siis tähendus-struktuure, mis domineerivalt määrasid Newtoni elu-käiku, tema ajastu ühiskondlikku ja kultuurilist elu jne. Dilthey osutuse kohaselt on niisuguse mõistmise jaoks tema antud teosest vähe abi, uurimistöö peab selleks laienema hoopis teist liiki eluavaldustele.

Teise eluavalduste klassi puhul osutab ta sellele, et toiminguid ei võeta tavaliselt ette kavatsusega kellelegi midagi teada anda, kuid teatud teadaandmine neis siiski sisaldub ja seda suhte tõttu eesmärgiga. Seetõttu on vaimuteadustel põhjust sellele eluavalduste klassile rohkem tähelepanu osutada, kuna neis väljendub siiski osaliselt ka toimija ise. Toimingute kui eluavalduste hindamise kriteeriumiteks mõistmise seisukohalt olekski eesmärgipärasus või eesmärgipäratus. Kuid ka siin märgib Dilthey puudujäägina ära sellele, et üksik toiming realiseerib vaid ühe eluseosse kätketud võimalikkuse teisi samal ajal hävitades ning rebib end nii paratamatult lahti eluseose tagapõhjast. „Ja ilma selgituseta, kuidas seonduvad temas

---

<sup>209</sup> Wolfgang Deteli sõnul seisneb tänapäeval üldaktsepteeritud mõistmise-analüüsi kohaselt ühe mõtte või lause mõistmine (interpreteerimine) kõigepealt selle mõtte või lause propositsioonilise sisu ja psüühilise mooduse tabamises. Mõne isiku mõtte või mõne teksti lause propositsioonilise sisu (intentsionaalne) mõistmine on seda parem, mida täielikumalt suudetakse seda sisu konsistentsel viisil ning normatiivsetele vahekordadele toetudes seostada antud isiku teiste mõtete või antud teksti teiste lausete propositsioonilise sisuga. Mida täielikum on ühe mõtte või lause niisugune mõistmine, seda mõistuspärasemaks saab interpret pidada antud sisu selle isiku või selle teksti seisukohalt. Mõtete, lausete ja tekstide propositsioonilise sisu mõistmine on vaimuteaduste meetod ning kujutab endast selle ratsionaalset rekonstruktsiooni. Detel peab seda meetodit loodusteaduste meetodist põhimõtteliselt erinevaks. Sõnavara, millega väljendatakse propositsiooniliste sisude mõistmist, nimetatakse intentsionaalseks sõnavaraks. (Detel 2007b: 79.) Antud analüüsist lähtudes võiks väita, et Dilthey käsituse kohaselt on esimesele eluavalduste tüübile vastavale mõistmiseliigile iseloomulik abstraheruda lausete psüühilisest moodusest nagu ka nende autori isiksuskust hoiakust üldse ning keskundada sellele, kas antud laused on tõesed või väärad. Kolmandale eluavalduste tüübile vastav mõistmiseliik kontsentreerub seevastu just sellele, millest esimese puhul abstraherutakse.

asjaolud, eesmärk, vahendid ja eluseos, ei võimalda ta igakülgsest määratleda seda sisemist (*das Innere*), millest ta on tekkinud.” (GS, VII, 206.) Kuid just selle „sisemise” kirjeldamine peaks olema Dilthey järgi vaimuteaduste taotluseks. Kui tulla taas eespool kasutatud näite juurde, siis võiks tema arusaam olla selline, et Newtoni faktiliselt kindlaks tehtud toiminguid mõistes on küll enam, kui tema teadustööde põhjal, võimalik mõista ka tema elukäiku määranud tähendus-struktuure, kuid see mõistmine jääb siiski piiratuks, kuna Newtoni loomus avaldus tema igas üksikus toimingus vaid osaliselt<sup>210</sup>.

Et kõige otsesem ja täielikum ligipääs eluseosele avaneb Dilthey hinnangul kolmanda eluavalduste klassi, elamusväljenduste mõistmise kaudu, on just sellele eluavalduste tüübile vastav mõistmisviis ka tema teoreetilise huvi keskmes. Nii oleks selleks, et Newtoni elulugu vaimuteaduslikult uurida, tänuvääremateks allikateks kui tema teadustööd ja teated tema ettevõtmiste kohta Newtoni päevikumärkmed, isiklikud kirjad ja teised sedalaadi kirjalikud dokumendid. Dilthey silmis on selliste eluavalduste hindamiskriteeriumiks mõistmise seisukohalt nende tõepärasus/siirus (*Wahrhaftigkeit*) või petlikkus (*Unwahrhaftigkeit*). Eespool sai juba osutatud sellele, et kui ta ka tõstab esile elamus-väljendusi eluseose kõige mitmekülgsemate avaldustena, siis märgib ta sedagi, et objektiivse teadmise allikatena võivad needki osutada ebakindlaiks, kuivõrd sedalaadi väljendused võivad olla ka teeseldud ja seega petlikud. Niisugune võimalus on tema hinnangul aga välistatud objektivatsioonide puhul, mis väljendavad kunstilist, religioosset või filosoofilist loomingulisust. Sedalaadi elamusväljenduste seast tõstab ta objektiivse

---

<sup>210</sup> W. Deteli märgib, et tänapäeval üldaktsepteeritud analüüsi kohaselt seisneb konkreetse isiku mõne toimingu mõistmine selles, et seletatakse, miks oli antud isiku seisukohalt, pidades silmas tema veendumusi ja soove, antud toimingu sooritamine ratsionaalne. (Niisiis ei püüta seletada, miks isik pidi looduseaduste kohaselt selle toimingu sooritama.) Lihtsaimal juhul seisneb see selles, et selgitatakse välja isiku kavatsus ja veendumus, mis annavad võimaluse tema toimingut ratsionaalselt rekonstrueerida. See toimub vastavalt nn „praktilisele sülllogismile”: isik soovib teha teoks üht eesmärki E; ta usub, et toiming T on vahend, mille abil ta saab E teoks teha; niisiis, isik sooritab T. Praktistil sülllogismi on nimetatud ka intentsionaalseks seletuseks, kuna see põhineb eelkõige nende intentsioonide propositsioonilise sisu mõistmisele, mis toimingut määratlesid. Et selline seletusviis on laialt levinud ka tavaelus, siis kutsutakse seda vahel rahvapsühholoogiliseks toiminguseletuseks. Paljudel juhtudel pole antud skeem siiski piisav, et toimingut ratsionaalselt rekonstrueerida. Siis tuleb seletust süvendada sellega, et selgitatakse välja, milline on lihtsas seletusskeemis esineva soovi ning veendumuse koht isiku teiste soovide, veendumuste ning toimingute koherentses võrgustikus. (Detel 2007d: 20–26.) Vaimuteadustes leiab aset niisuguste seletuste edasine süvendamine, mis seisneb selles, et lihtsa seletusskeemi eelduste interpretatsiooni jätkatakse kuni selleni, et tuuakse välja agendi ettekujutused heast elust ning üldised sotsiaalsed mehhanismid ja reeglid, mida ta kas järgib oma toimingutes kavatsuslikult või millega tema toimingud on mitte kavatsuslikult kooskõlas. Selgitades välja, kuidas üksik toiming on lõimitud hea elu kontseptsioonidesse ja üldistesse sotsiaalsesse mehhanismidesse ning reeglitesse, tuuakse esile sellise toimingu sügavam (objektiivne) tähendus. (Detel 2007d: 115–119.) Dilthey terminoloogiat kasutades võiks öelda, et toimingutel on selline sügavam tähendus selle tõttu, et nad toetuvad alati objektiivsele vaimule ning teatud hulgal viimast struktureerivatele toimeseostele, milles agent kaasa toimib.



teadmise alusena omakorda esile just kirjalikud elamusväljendused. „Kuna nüüd vaimne elu leiab oma täieliku, ammendava ja seetõttu objektiivset käsitust võimaldava väljenduse üksnes keeles, siis viib tõlgitsus end täide inimliku olemasolu kirjalikult säilinud mälestiste interpretatsioonis. See kunst on filoloogia aluseks. Ja selle kunsti teadus on hermeneutika.” (GS, VII, 217.) Just selliste elamusväljenduste puhul tuleb esile antud eluavaldusi eriti väärtuslikuks tegev iseärasus: „Väljendus võib nimelt hingelisest seosest enam sisaldada, kui ükskõik milline introspektsioon suudab märgata. Ta ammutab seda sügavusest, mida teadvus ei valgusta.” (GS, VII, 206.) Siin kordab Dilthey muudetud vormis juba Kantil esinenud mõtet, mida ta ka ise oli varemgi väljendanud, nimelt et interpretatsiooni täiuslikkus seisneb selles, et „mõista autorit paremini, kui ta ise ennast oli mõistnud.” (Vt. GS, V, 335.) Kuid antud elamusväljenduste liigi puhul ei ole interpretatsiooni eesmärgiks mitte autori individuaalsuse, vaid teose mõistmine. Nagu eespool juba osutatud käsitas Dilthey oma hilisel loomeperioodil teost vaimse moodustisena, mis on autorist suhteliselt eraldiseisev ja autonoomne. Seetõttu käsitab ta teose mõistmist enam mitte autori psühholoogilise mõistmisena, mis avaks analoogiajärelduse skeemi järgi võõra hingeelu või selle avaldused, vaid siin on tegemist tõepoolest spetsiifiliselt hermeneutilise mõistmisega, mille taotluseks on avada teosesse kätketud eluväljenduste tähendusi ja mõtet. (Vt. Lessing 2011: 115.)

Samas rõhutab Dilthey asjaolu, et eluavalduste püsiva fikseerimisega, milles ta näeb otsustavat tingimust, millest sõltub vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsus, kaasneb ka oluline takistus selle tunnetuse teel. Elu püsivalt fikseeritud objektiivatsioon võimaldab küll kehtvat intersubjektiivset uurimistööd üldistes väljendusvormides representeeritud vaimse maailma kohta, kuid toob teiselt poolt kaasa ohu, et nii võimalikuks saav uurimistöö kaotab silmist sellele maailmale loomupärase protsessuaalsuse. Nagu öeldud, on elu objektiivatsioonile iseloomulik asjalisus (*Dinglichkeit*), mis on tema silmis loodusteaduslikus mõtlemises aktsepteeritud ontoloogilise objektiivsus-ettekujutuse üks aspektidest. Selle kohaselt tähendab tunnetatava objektiivsus seda, et see on midagi püsivat, tardunut, staatilist, inertset, kindlat. Vaimule olemuslikuks peab ta seevastu just selle liikuvust, ajaloolist muutlikkust. Antud asjaolust tulenevalt osutabki ta sellele, et vaimuteadusliku tunnetuse enesemõtestusel tuleb teadvustada endale seda, et objektiivsus tähendab loodusteadustes midagi muud kui vaimuteadustes. Mõistes objektiivse tunnetuse all teadmist, mis esitab reaalsust tõesel ja üldkehtivalt põhjendatud viisil, asetab Dilthey rõhu iseäranis sellele, et objektiivses vaimuteaduslikus tunnetuses peavad kindlasti kajastuma neis teadustes uuritava tegelikkuse-segmendi olemusjooned – selle protsessuaalsus ja ajalooline areng.

Kõne all oleva probleemi lahendust näeb ta selles, et vaimuteadustes tuleb välja kujundada ja teadlikult rakendada just neid representatsiooniviise, mis oleksid kohased selleks, et representeerida neis teadustes uuritava tegelikkuse-segmendi olemusjooni. Iseäranis tõstab ta esile ülesannet kujundada välja kategoriaalne instrumentarium, mis aitaks seda probleemi lahendada. Ta mõõnab, et tegemist on väga komplitseeritud ettevõtmisega, millega ajaloofilosoofia oli juba Hegelist peale vaeva näinud. Ta nendib koguni, et võib paista võimatu, et

aru suudab adekvaatselt käsitada ajaloolist tegelikkust, sest mõiste lahutab selle, mis eluvoolus on seotud, ning esitab üldises vormis seda, mis tegelikkuses on ainukordne. Sellele vaatamata on ta lootusrikas, et see probleem on lahendatav. Ta lükkab tagasi lähenemised, mis otsisid niisugust lahendust irratsionaalsest intuitsioonist. Küll on ta veendunud, et olemasolevad ajaloolised ja psühholoogilised mõisted tuleb selle ülesande lahendamiseks ümber kujundada. Ta tõstab esile Fichtet kui autorit, kes on andnud niisugusele lähenemisele õige suuna sellega, et tõi teoreetilisse mõtlemisse sisse mõiste tõsitoiming (*Tathandlung*), et asendada sellega eksitavat konnotatsiooni kandev mõiste tõsiasi (*Tatsache*), kuid nendib samas, et Fichte osutus jäi üksnes skeemiks. Kaasajal pidi Dilthey arvates üheks olulisemaks taotluseks saada selle üldise põhimõtte realiseerimine konkreetsetes uurimistöös. (Vt. GS, VII, 280–281.)

Olulist takistust püüdlusele saavutada vaimuteaduslikule tunnetusele spetsiifilist objektiivsust näeb ta jätkuvalt asjaolus, et kaasaegne teaduskultuur kallutab neid teadusi selle poole, et võtta loodusteadustelt üle seal välja töötatud ja edukalt rakendamist leidnud kategooriad, mis olid aga loodud just eesmärgiga käsitada spetsiifiliselt loodusliku maailma objektiivsust. (Vt. GS, VII, 197, 232.) Kuid nagu juba osutatud on see Dilthey hinnangul otseselt vastuolus vaimuteadustes uuritava tegelikkuse põhilaadiga.

Nii asub ta seisukohale, et lähenemaks sihile saavutada vaimuteaduslikus uurimistöös objektiivseid tulemusi, tuleb neis teadustes välja töötada ja rakendada eriomaseid kategooriaid, mida ta eri käsikirjades nimetab elukategooriateks, reaalseteks kategooriateks või ka ajaloolisteks kategooriateks. (Vt. GS, 192, 197, 203, 232, 235–236, 239, 252, 255, 279–281, 286.) Antud juhul ei tähenda mõiste kategooria niisiis mitte enam elu enda struktuuri, millest oli juttu eelmises osas, vaid elu ja vaimu käsitusviisi. Avades mõiste elukategooria sisu iseloomustab Dilthey neid kõige üldisemate predikatsiooni-tüüpidenä, mis osutavad reegli selleks, et läbielatatavat seostada, ning vaatekohtadena, millelt selliseid seoseid käsitada. (Vt. GS, VII, 192.) Seejuures rõhutab ta eriti asjaolu, et sedalaadi üldised mõisted peavad tekkima elust endast, nende lätteks peab olema läbielamine ja võõra ning iseenda elu mõistmine. „Nad ei ole mitte läbielamisele lisanduvad vormimise viisid, vaid neis väljenduvad formaalsete, teadvuse ühtsuses juurduvate operatsioonide alusel struktuursed vormid, mis on omased elule endale selle ajalises kulgemises.” (GS, VII, 203; vrdl. GS, VII, 232, 255.) Kui näiteks seose kategooria on üks peamisi viise, kuidas me elu käsitame, siis seda selle tõttu, et elu ise on seos. See on seos osade vahel, mis moodustavad terviku, mistõttu elu tulevatki käsitada kategooriate osa ja tervik vahendusel. (Vt. GS, VII, 257.) Võib väita, et Dilthey arusaamise kohaselt pidid elukategooriad kui elu käsitamise viisid olema selleks, et saada objektiivse vaimuteadusliku tunnetuse instrumentideks, tuletatud kategooriatest kui elu enda struktuuridest.

Ühelt poolt lähtub ta eeldusest, et elu on meile lähimalt antud meie enda elukäiguna. Seetõttu on ta ka seisukohal, et elukategooriad hakkavad kujunema protsessis, mille käigus indiviid püüab mõtestada läbielamisi, mis moodustavad tema enda elukäigu. (Vt. GS, VII, 197–200, 204, 246–247, 249, 252.) Ta väidab

näiteks, et vastavalt ajalisele kulgemisele tõusevad esile kolm peamist kategooriat, see tähendab vaatekohta, millelt me oma isiklikku elukäiku mõtestame. Need olevat tähenduse kategooria, millelt me käsitame oma mineviku seost oma oleviku ja tulevikuga, väärtuse kategooria, millelt me käsitame oma olevikku, ning eesmärgi kategooria, millelt me käsitame oma oleviku seost oodatava tulevikuga. (Vt. GS, VII, 201, 233, 236.) Ta osutab, et ühtki neist kategooriatest ei ole õige allutada teistele, kuna igaüks neist teeb elu terviku mõistmisele ligipääsetavaks omast vaatekohast ning sellelt avanev elukäsitlus ei olevat võrreldav teistelt vaatekohtadelt avaneva elukäsitlusega. (Vt. GS, VII, 201.) Siiski tõstab ta neist esile tähenduse kategooria, kuna üksnes see võimaldavat ületada väärtuste ja eesmärkide pelga kõrvuti eksisteerimise, mis avaneb teiste kategooriate vaatekohalt, ning näha seda, kuidas nad moodustavad ühtse terviku. (Vt. GS, VII, 202, 232, 236, 255.)

Teiselt poolt osutab ta sellelegi, et neidsamu predikaate, mille abil individid mõtestavad iseenda elukäiku, rakendavad nad ka selleks, et mõista teisi isikuid ning elu-objektivatsioone. Ta tõstab esile asjaolu, et niisuguse rakendamise käigus need predikaadid üldistuvad ja just seeläbi omandavadki nad tõeliste elukategooriate staatuse. Viimased saavutavad „üldisuse karakteri seeläbi, et nende tagapõhjaks on objektiivne vaim ja nende püsivaks korrelaadiks on teiste isikute käsitlemine.” (GS, VII, 203; vrdl. GS, VII, 192, 196, 198–199, 232, 239, 247, 263.) Seda seost silmas pidades asub ta seisukohale, et niisuguste mõistete kujundamise ülesanne on juba elu enda poolt poolenisti lahendatud – elu ise kergitab esile vaatekohti, millelt see avaneb kui mõtestatud tervik, olgu siis tegemist üksikisiku elu või ühiskonna eluga. Vaimuteaduslik uurimistöö peab siinkohal olema piisavalt tundlik, et seda elu enesemõtestust tabada. (Vt. GS, VII, 200.) Samas tuleneb elukategooriate niisugusest päritolust tema jaoks järeldus, et kui hüpoteetilised arukonstruksioonid, mida kujutavad endast loodusteaduste mõisted, on meile ratsionaalselt transparentsed, siis elukategooriad jäävad alati lõpuni selgitamatuteks, nende arv pole kunagi lõplikult määratletav ja nende omavahelist seost ei saa esitada puhtalt loogilise seosena. (Vt. GS, VII, 232.)

Seejuures tõstab Dilthey tihti just tähenduse kategooriat esile ajaloolisele mõtlemisele kõige eripärasema kategooriana. (Vt. GS, VII, 202, 232, 235.) Samas ilmneb selle kategooria puhul selgesti, et selle rakendamine ühiskonnaelule ja indiviidi elule on kaks erinevat asja. Seda sellepärast, et indiviidi elu on lõplik, ühiskonnaelu käsitleme me aga enamasti lõppematuna. Järelikult, kui indiviidi elu kontekstis ka võiks ehk rääkida tähenduste lõplikust määratlemisest, siis ühiskondlik-ajaloolises elus on niisugune asi selle elu enda loomusega välistatud. Sellelt seisukohalt kritiseeribki ta Brentano ja Husserli käsitust ajatutest tähendustest, mis elu konstitueerivat, kui psühholoogilist skolastikat. (Vt. GS, VII, 237.) Ta osutab ringilaadsele sõltuvusele, mis eksisteerib tähenduse määratlemises – osad on tähenduslikud terviku jaoks, terviku tähendus moodustub osade tähendustest. Kuid kuna ükski niisugune tervik pole ühiskonnaelu puhul meile lõplikult antud, siis peab meie käsitlus elu tähendustest pidevalt muutuma. (Vt. GS, VII, 233, 241.) Pealegi, mis on ühes suhtes käsitletav tervikuna, osutub

teises suhtes osaks suuremas tervikus, nagu ka vastupidi. Nii on iga uuritav nähtus käsitatav kahes suhtes tähenduslikuna. (Vt. GS, VII, 238.)

Peamiseks mõisteks, mille abil tuleb objektiivse vaimu tähendusvõrgustikku avada mitte staatilise antusena, millisena see võis paista, vaid dünaamilise protsessina, mida see oma loomult ongi, peab Dilthey toimeseose mõistet. Toimeseoseid saab mõista aga üksnes sellega, et mõistetakse nende seoste toimimise käigus tekkinud elu-objektivatsioone. Mitmes käsikirjas möönab ta sedagi, et ühiskondlik-ajaloolise elu kollektiivsete subjektide mõistmiseks läheb vaja uusi kategooriaid, mis indiviidi elus vahetult üldse ei avanegi. Ta püstitab ka küsimuse, kuidas toimub kategooriate, mis on kujunenud indiviidi elu käsitamise käigus, selline ümberkujunemine, et nad vastaksid kollektiivsete subjektide mõistmise vajadusele. (Vt. GS, VII, 251, 254, 263–265, 282–286.) Selle probleemi definitiivse lahenduse ni ta siiski ei jõudnud.

Eespool sai juba osutatud sellele, et ettekandes „Teiste isikute ja nende elu-avalduste mõistmine” eristab Dilthey mõistmises erinevaid tasemeid – elementaarset, kõrgemat ja teaduslikku mõistmist. Nende vahekorras avaldub vaimuteadusliku tunnetuse tihe seos elu enda protsessis aset leidva tunnetusega. Nii kasvab ka teaduslik mõistmine tema järgi justkui loomuliku arengu käigus välja ellu endasse kätketud mõistmiseprotsessidest, mis moodustavad teadusliku mõistmise ontoloogilise aluse.

Elementaarses mõistmises leiab aset üksiku eluavalduse tähenduse mõistmine, ilma et sellega kaasneks vajadust mõtelda järele selle eluseose üle, kuhu antud eluavaldus kuulub. Niisugune mõistmine toetub sellele tähenduste sfäärile, mis on ühised ühtekuuluvusele, kuhu mõistja kuulub, ja mida Dilthey nimetab objektiivseks vaimuks. Kuid see tähendab ühtlasi ka seda, et elementaarse mõistmise tasandil mõistetakse vaimuelu nähtusi mitte nende individuaalsuses, vaid üksnes kui antud ühtekuuluvuse liikmete jaoks üldiselt tuttavate tavatähenduste avaldusi. (Vt. GS, VII, 209, 219.) Igapäevaelus sellest enamasti piisab, kuna meie elu praktilised vajadused ei nõuagi tihti seda, et me mõistaksime nähtusi, millega me tegemist omame, nende konkreetsetes individuaalsuses. Dilthey rõhutab, et niisugune mõistmine saab võimalikuks tänu sellele, et inimloomus on suhteliselt ühtne ja et inimene on tunnetussubjektiks kujunenud objektiivse vaimu keskkonnas, mida ta jagab teiste isikutega, kes koos moodustavad erinevaid ühtekuuluvusi. Indiviidi kujunemiskäigu üheks oluliseks aspektiks on tõsiasi, et objektiivse vaimu tähendustemaailm mõjutab teda üha mitmekesisemate seoste kaudu. (Vt. GS, VII, 278.) Ta nendib, et elementaarne mõistmisakt on loogikaliselt esitatav analoogia-järeldusena, ehkki faktiliselt toimub see mitte teadliku järeldamise, vaid tähenduste vahetu tabamisena. (Vt. GS, VII, 207, 209–210.) Kuigi ta sellele eksplitsiitselt ei osuta, käsitab ta siin mõistmist mitte enam psühholoogilisele mudelile toetudes, mille kohaselt teise isiku hingeelu mõistetakse analoogia põhjal iseenda elamussisuga, vaid teist laadi protsessina, mis seisneb arusaamises objektiivse vaimu sisemisest liigendusest, millega ollakse algupäraselt kokku kasvanud. Just selle tõttu, et inimene on alati juba ühte niisugusesse objektiivsesse tähendusstruktuuride seosesse sisse kasvanud, ei ole nende mõistmiseks analoogia-järeldus vajalik. (Vt. Lessing 2011: 117; Schlossberger 2005: 91.)

Nagu öeldud, on Dilthey käsitus selline, et mõistmise kõrgematele vormidele ajendab üle minema see, kui üksikute eraldiseisvate eluavalduste elementaar-mõistmine takerdub ja muutub ebakindlaks. Midagi niisugust leiab aset siis, kui mõni eluavaldus paistab mitte seostuvat või vähemasti tavapärasel viisil mitte seostuvat selle tähendusega, millega seda ollakse harjunud seostama, või puututakse kokku mõne tundmatu eluavaldusega. Mõistja püüab niisugust ebakindlust ületada sellega, et laiendab mõistmis-horisoni sama eluseose, mille antud üksik-avalduse tähendus jäi talle ebaselgeks, teistele avaldustele. Niisugune kõrgema taseme mõistmine püüab kindlaks teha seda, kuidas need eluseose üksikavalduste tähendused moodustavad tervikliku tähenduste-võrgustiku, sel ajal kui elementaarne mõistmine piirdub üksnes üksiku eluavalduse ja selles väljenduva üksiktähenduse suhtega.

Ühe püsiva asjaoluna, mis ajendab kõrgemaks mõistmiseks, osutab Dilthey praktilisele vajadusele õppida tundma inimesi, kellega meil tuleb koos elada ja tegutseda, et kindlaks teha, mil määral saab nendega arvestada. Selleks tuleb hõlmata teise isiku eluavalduste kogu mitmekesisus ja püüda leida see sisemine seos, püsiv karakter, mis on neile aluseks. „Siin on niisiis tegu induktsoonijäreldusega üksikutelt eluavaldustelt eluseose tervikule. Selle eelduseks on teadmine hingelisest elust ja selle seosest ümbritseva keskkonna ning asjaoludega. Kuivõrd antud eluavalduste rida on piiratud ja aluseks olev seos umbmäärane (*unbestimmt*), siis saab selle järelduse tulemus pretendeerida üksnes tõenäosuslikule kehtivusele.” (GS, VII, 211.) Dilthey juhib tähelepanu ka sellele, et kui niisugusest induktiivsest üldistusest tuletatakse deduktiivselt järeldusi selle kohta, millisel viisil hakkab antud isik toimima uutes oludes, saavad needki järeldused omada vaid tõenäosuslikku kehtivust. „Üleminek ühelt üksnes tõenäoliselt psüühiliselt seoselt sellele viisile, kuidas see reageerib uute asjaolude lisandumisele, saab esile kutsuda üksnes ootuse, mitte aga tõsikindluse (*Sicherheit*).” (Samas.) Kuid niisuguse tõenäosuse määra saab tõsta selliste induktiivsete üldistuste pideva kontrollimisega osutatud laadi deduktiivsete järelduste abil ning selle eelduste ja meetodite pideva korrigeerimise ja täiendamisega. Mõistmishorisoni järk-järguline avardamine – tendentsis kogu eluseose totaalsuseni – peab looma paremad tingimused, et tabada adekvaatsemalt ka iga üksiku hõlmatud eluavalduse tähendust.

Dilthey eristab kahte, nii elementaarses, kui ka kõrgemas mõistmises esinevat mõistmisviisi. Ühel juhul mõistetakse mõjutuse (*Wirken*) ja esilekutsutu (*Erwirkte*) vahekorda, teisel juhul väljendatu (*Ausgedruckte*) ja väljenduse (*Ausdruck*) vahekorda. (Vt. GS, VII, 211–212.) Kui esimese vahekorra puhul on mõistmise fookuses konkreetse isiku mõistmine, siis teisel juhul on tähelepanu keskendatud vaimsete loomesaavutuste, teoste mõistmisele. Dilthey osutab niisiis taas sellele, et teose mõistmine selle autori loominguliste kavatsuste tulemusena ja teose mõistmine immanentselt määratletud tähendusliku tervikuna kujutavad endast kaht erinevat mõistmisviisi. Viimati mainitud mõistmise valdkonnas „valitseb ainuüksi väljenduste ja neis väljendatud vaimse maailma suhe.” (GS, VII, 212.) Seetõttu võib sel puhul autori kavatsuse ka irrelevantseks jätta. Ta kriipsutab alla, et vaimuteadusliku tunnetuse huvides on väga oluline tunnustada niisuguse – spetsii-

filiselt hermeneutilise – mõistmisviisi autonoomsust sellise käsituse kõrval, kus taotletakse autori psühholoogilist mõistmist. (Vt. GS, VII, 211; Lessing 2011: 118.)

Samas põhineb kõrgem mõistmine mõlemal juhul elementaarsetele mõistmisele, mille tulemused on nendeks elementideks, millest see konstrueerib eluavalduste ja elamusväljenduste tähendusseoseid. Kuid sel ajal kui elementaarses mõistmises tabatakse eluavalduste tavatähendusi, on kõrgemale mõistmisele spetsiifiliselt omane just see, et komplitseeritud tähendusseosed – kas mõne isiku hingeelus või mõnes loomesaavutuses – pakuvad siin huvi „mitte üksnes üldinimlikkuse (*das Allgemeinmenschliches*) üksiku juhtumina, vaid ka individuaalse tervikuna. Sellel huvil on meie elus olnud koht sõltumatult praktilisest huvist, mis meid pidevalt sunnib – õilsates või madalates, vulgaarsetes või sõgedates vormides – teiste inimestega arvestama. Isiksuse saladus ahvatleb iseenesest üha uutele ja sügavamatele mõistmiskatsetele. Ja niisuguses mõistmises avaneb individuaalsuste riik, mis hõlmab inimesi ja nende loomingut. Siia on kätketud mõistmise päristine panus vaimuteadustesse.” (GS, VII, 212–213.) Selles seoses ta rõhutabki, et „individuaalsustel on vaimses maailmas iseväärtus, ja see on ainus iseväärtus, mida me saame kaheldamatult kindlaks teha.” (GS, VII, 212.)

Kui kõrgema mõistmise ülesandeks on avastada eestleitud eluavalduste mitmekesisuses neid siduv eluseos, siis selle eesmärgi saavutamise võimalikkuse tingimuseks on Dilthey arusaama kohaselt see, et „seos, mis sisaldub iseenda läbielamises ja mida on kogetud lugematuid kordi, on kõigi temasse kätketud võimalikkustega olemas ja käepärast.” (GS, VII 214.) Kõrgema mõistmise ülesannet võib tema sõnul kirjeldada enda-teise-kohale-asetamisena (*Sichhineinversetzen*) või mina transpositsioonina või „omaenda mina ülekandmisena eluavalduste antud kogumisse.” (GS, VII, 214; vrdl. GS, VII, 87.) Ta illustreerib oma käsitust kirjeldades seda, kuidas toimub ühe elamuluuletuse mõistmine. See leidvat aset tänu sellele, et lugejas, kui see asetab end luuletuses kirjeldatud olukorda, taaselustavad tema poolt varem läbielatud elamused, mis on samalaadsed nendega, millest lähtus luuletuski. Tänu sellele värsid justkui elustuvad lugeja jaoks, ta elab taas läbi oma varasemaid elamusi. Selleks tuleb ühelt poolt eeldada, et luuletaja ja interpreet omavad ühist elamus- ja kogemushorisonti. Samas osutab Dilthey ka sellele, et kui luuletuse mõistmises toimub ühe elamusseose taaselustamine, siis „mitte selle tegeliku elamusseose, mis luuletajat erutas, vaid selle, mille luuletaja enda elamusseose alusel asetas ühe ideaalse isiku suhu.” (GS, VII, 214.) Seega ei lange Dilthey siin lihtsakoelisesse psühholoogismi (vt. Lessing 2011: 120), kuigi luuletuse mõistmine ja kõrgem mõistmine üldisemalt paistab tema käsituse kohaselt toetuvat ikkagi analoogiajärelduse skeemile.

Niisugune enda asetamine teise isiku olukorda või teoses kirjeldatud situatsiooni on tema arusaamist mööda aluseks, millelt tekib „kõrgeim viis, kuidas hingeelu totaalsus on mõistmises aktiveeritud – jäljendamine ehk järele-läbi-elamine (*Nacherleben*).” (GS, VII, 214.) Ta kirjeldab osutatud protsessi „loomisena sündmuskäigu liinis” (samas) ning selgitab seda nii, et mõistmine kui järele-läbi-elamine „võimaldab meil omaenda eluseosesse kätketud käitumisviis-

side, jõudude, tunnete, püüdluste, ideeliste suundumuste rõhuasetusi tugevdada või nõrgendada ja nii iga võõrast hingeelu jäljendada.” (GS, VII, 215.) Mõistmise kui järele-läbielamise „eksistentsiaalne” tähendus paistab tema silmis seisnevat selles, et see avab inimesele „laia võimalikkuste valdkonna, mille tema tegeliku elu determineeritus on välistanud.” (GS, VII, 215.) Ta viitab illustratsiooniks sellele, et tänapäeva inimesel pole oma kaasajas enam mingit võimalust elada läbi selliseid võimsaid religioosseid kogemusi, milleks avab talle võimaluse nende elamusväljenduste järele-läbielamine, mida kätkeb endas näiteks Martin Lutheri pärand. (Vt. GS, VII, 215–216.) Dilthey võtab kõrgema mõistmise arenenud vormide tähenduse inimelus kokku järgmiselt: „elu reaalsustega seotud ja määratletud inimene kogeb niihästi kunsti abil – millist mõttekäiku on sagedamini arendatud – kui ka ajaloolise maailma mõistmise abil vabadust. Ja ajaloo selline toime, mida tema uusimad pisendajad pole märganud, avardub ja süveneb ajaloolise teadvuse edasistel astmetel.” (GS, VII, 216.)

Vaimuteaduslik mõistmine ei olegi tema väitel midagi muud kui äsjakirjeldatud mõistmisvormide elust endast väljakasvava tendentsi edasiarendamine metoodilis-kriitiliste menetlustega. Nagu öeldud, tema arvates toetub uurimustöö antud teadusharus paratamatult elu enda protsessi kätketud mõistmisvormidele ja nende kaudu kujunevale üldisele elukogemusele. See on aluseks iga uurija isiklikule elukogemusele, millele ta peab tahes-tahmata toetuma ka oma teadustöös, ehkki teadlasena tuleb tal muidugi püüda saavutada selle suhtes kriitilist distantssi<sup>211</sup>.

Terminoloogiliselt tähistab Dilthey seda mõistmise astet nimetustega „tõlgitus” (*Auslegung*) ja „interpretatsioon”. Sellel astmel peaks mõistmine saavutama teadmise objektiivsuse selle termini mõlemas peamises tähendusaspektis, kuna mõistmine „saavutab oma kõrgeima täiuslikkuse, nii selle, mida mõista tuleb, sisu ammendamise suhtes, kui ka sellest saavutatava teadmise üldkehtivuse suhtes, tõlgitsuses ehk interpretatsioonis – selle väljendiga tähistame me kestvalt fikseeritud eluavalduste kunstipärast mõistmist.” (GS, VII, 309; vrdl. GS, VII, 217; GS, V, 319.) Kunstipärasus tähendab siin ühelt poolt tõlgitseja isiklikku virtuoossust, teiselt poolt aga metoodilist oskuslikkust. Dilthey hermeneutika ajaloole pühendatud teosed keskenduvadki sellele, kuidas geniaalsete interpreteerijate menetlusviisid transformeeruvad aja möödudes intersubjektiivseteks tõlgitsustehnikateks, meetodiks. (Vt. GS, V, 321–331; GS, VII, 216–220.)

<sup>211</sup> Seda, et vaimuteaduslik tunnetus toetub elu enda protsessi kätketud mõistmisele, võib kirjeldada selliselt, et need teadused tegelevad elus endas aset leidnud mõistmisprotsesside taasmõistmisega. Niisugune arusaam on ühitatav käsitusega vaimuteadusest, mis toetub kaasaegsele vaimuteooriale. Viimase kohaselt seisneb see mentaalsete seisundite kui representatsioonide meta-representatsioonis. See omakorda kätkeb representatsioonide põhiliste omaduste – referentsi, tähenduse, korrektsus- ehk täitumistingimuste, süntaksi, veriidilise ja loogilise normatiivsuse, psühholoogilise mooduse, holistlike semantiliste võrgustike, mida nad moodustavad, ja ajaloolise dimensiooni, mida nad omavad, ratsionaalset rekonstruktsiooni. Vaimuseisundite mõistmine toimub inimeste (eelkõige keelete) eluavalduste mõistmise kaudu ning on viimasest sõltuv.

Vaimuteaduslikul uurimistööl on tema järgi kaks uurimissuunda. Esimene neist liigub üksikute eluavalduste tunnetuselt nende üldistamisele ning üldistelt tõdedelt üksiknähtuste tunnetamisele, teises püütakse üksikuid eluavaldusi käsitleda osadena suurematest tervikutest ja mõista tervikuid neid moodustavate osade üksikasjaliku tundmaõppimise kaudu.

### 3.2.2.3. Üksik ja üldine

Teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustest” lähtub Dilthey tõdemusest, et erilise ja üldise kõikvõimalikele seostele vaimuteadustes on aluseks eluühikute ühtekuuluvuse kogemus. „Vaimse maailma kogu käsitust läbib ühtekuuluvuse niisugune põhikogemus, milles on teineteisega seotud teadvustus, et mina on ühtne, teadvustusega, et mina on teistega samalaadne, inimloomuse samasus ja individuaalsus.” (GS, VII, 141.) Ta osutab, et sellele eeldusele toetub ka eluavalduste mõistmine.

Dilthey sõnul eeldab individuaalsete eluavalduste vaimuteaduslik mõistmine alati seda, et sellesse protsessi oleksid kaasatud üldised tõed, milleni on jõudnud ühtekuuluvuste uurimine süstemaatilistes vaimuteadustes. Uuritavate individuaalsete eluavalduste mitmekesisuse avarumine loob aga teiselt poolt eeldused selleks, et oleks võimalik teha sügavamaid süstemaatilisi üldistusi. Tema nägemuse kohaselt on siin jällegi tegemist vastastikkuse sõltuvusega kahe tõdede klassi vahel, tänu millele suureneb vaimuteadusliku uurimuse tulemuste objektiivsus. (Vt. GS, VII, 141–143.)

Kõne all olevas teoses illustreerib ta seda käsitlusviisi näite varal selle kohta, milles peaks seisnema sellise ajaloolise isiku nagu Otto von Bismarcki mõistmine vaimuteadustes. Dilthey arvates kõigepealt selles, et niisugune uurimus käsitleks Bismarcki erinevate ühtekuuluvuste „ristumispunktina” (*Kreuzungspunkt*). Näiteks selliste ühtekuuluvuste nagu riik, religioon ja õiguskord – ajaloolise isikuna oli ta nende poolt määratletud, olles samal ajal ka neis toimivaks ja neid kujundavaks jõuks. Ajaloolane, kes soovib antud isikut teaduslikult käsitada, peab omama teadmisi selle kohta, millised üldised seosed määravad nende ühtekuuluvuste loomuse. Neid üldiseid seoseid uuritakse aga üksikutes süstemaatilistes vaimuteadustes nagu õigusteadus, riigiteadus, majandusteadus, sotsioloogia, religiooni-uurimused. „Lühidalt, tema mõistmine saavutab oma täiuslikkuse lõpuks alles seose kaudu kõigi vaimuteaduste kogumiga. Iga seos, mida selle ajaloolise isiku esitamiseks tuleb välja töötada, omandab ülima saavutatava kindluse ja selguse alles siis, kui seda on määratletud teaduslike mõistetega üksikute valdkondade kohta. Ja nende valdkondade vahetõde üksteisega rajaneb lõppkokkuvõttes ajaloolise maailma kogukaemusele.” (GS, VII, 142–143.) Seetõttu ta väidab, et „metoodilise kindluse” määr individuaalsete vaimuelu nähtuste uurimisel sõltub „üldiste tõdede arengust”. (Vt. GS, VII, 142.)

Dilthey ei selgita üksikasjalikumalt, milles too metoodiline kindlus seisneb, kuid tema sõnu võib minu arvates interpreteerida nii, et need osutavad tunnetuse objektiivsusele, kusjuures viimase juures on esiplaanil just tunnetuse üldkehti-



vuse aspekt. Kuna jutt on kindluse määra, siis eeldab antud kontekst seda, et tunnetuse objektiivsus ei saa vaimuteadustes seisneda absoluutses kehtivuses. Tunnetustulemuste üldkehtivus on alati relatiivne seda piiravate tingimuste suhtes, mida tuleb üha täpsustada.

Dilthey silmis kinnitab ajalooteaduse ajalugu seda väidet iga sammul – historiograafia suurkujud olevatki enamasti edu saavutanud just tänu sellele, et nad hakkasid ajaloo sündmuste ja protsesside mõistmiseks kasutama süstemaatilist teadmist ühiskonnaelu üldiste seoste kohta. Tema silmis on see olnud teiste seas iseloomulik näiteks Thukydide, Polybiose, Machiavelli, Guicciardini, Ranke ajalookäsitustele. (Vt. GS, VII, 143.) Ta nendib, et ka ajaloolise uurimuse allikakriitilise meetodi tulemusrikas rakendamine on kõrvuti selle uurimismenetluse „formaalse arenguga” olnud tingitud sellest, et paralleelselt on süvenenud teadmine „süstemaatiliste seoste” kohta, mis on uuritavasse tegelikkusesse kätke-  
tud. Nii toetus see juba alates antiikajast grammatika, retoorika ja poeetika saavutustele. Kaasaegse ajalooteaduse ühe rajaja Niebuhri saavutused põhinevad tema hinnangul aga nii antud meetodi kasutamisele, kui ka üldiste seoste tundmisele majanduse, õiguse ja poliitika vallas. (Vt. GS, VII, 144.)

Kuid nagu juba osutatud sai on Dilthey teiselt poolt veendunud ka selles, et vaimuteadustele on iseloomulik lähtuda eeldusest, et unikaalsed ühiskonna- ja kultuurinähtused on oma ainukordsuses iseväärtusega uurimisobjektid. Äsjakäsitletud põhimõtetest tulenevalt on ta seisukohal, et ka nähtuste unikaalsuse objektiivne tunnetamine on võimalik tänu sellele, et individuaalsus on alati seotud üldisusega, mis on kätke-  
tud objektiivsesse vaimu. Katse üht unikaalset nähtust mõista algab tavaliselt küll püüdega tabada vaimset sisu, mis on väljendatud ühe üksiku objektivatsiooni kaudu, kuid selleks, et niisuguse mõistmise tulemused võiksid kindlamalt pretendeerida üldkehtivusele, tuleb interpretatsiooni käigus välja tuua need üldised seosed, millega see unikaalne nähtus on lõimitud objektiivse vaimu tähendus-struktuuridesse. „Sest ka geeniuse teos esindab üht ideede, hingeelu, mõne ajastu ja ümbruskonna ideaali ühtsust.” (GS, VII, 208.)

Dilthey toetub käsitusele, mille kohaselt on objektiivne vaim kui üldkultuuriline tähenduste-võrgustik aluseks, mis seob indiviidid üheks ühtekuuluvuseks – olgu selleks siis mõni kogukond, ühiskond või kultuuriareaal. Elu objektivatsioonis on iga üksik eluavaldus objektiivse vaimu kaudu seotud teistega ja vastavalt tuleb ka selleks, et mõista ühe unikaalse eluavalduse tähendust, mõista seda tähenduste-võrgustikku, millesse see konkreetne eluavaldus on põimitud. Seetõttu on mõistmisesse kätke-  
tud edasitõmmatus, mis viib antud unikaalsetelt üksikasjadelt üldistele seostele. Kui üksikute nähtuste vahel leitakse uusi seoseid, siis tekivad üldistamise võimalused. (Vt. GS, VII, 147.) Ta väidab, et ühiskondlik-ajaloolis-kultuurilise tegelikkuse üksiku nähtuse tunnetusel on seda enam alust pretendeerida üldkehtivusele, mida enam on uurimisel õnnestunud välja tuua seoseid selle nähtuse ning üldiste tähendus-struktuuride vahel, mis konstitueerivad uuritavat tegelikkust selle ajaloolise muutumise antud punktis. (Vt. De Mul 2004: 261.) Võib väita, et nüüdsest liigub tema arutelu teadusliku tunnetuse põhjendamise üle pigem koherentistlikus, kui fundatsionalistlikus

raamkavas, mis paistab sellele olevat iseloomulik olnud varasemal loomepe-rioodil.

Seejuures juhib Dilthey tähelepanu sellele, et objektiivne vaim kätkeb endas liigendust, mis ulatub inimkonnalt kui kõige üldisemalt tüübilt kitsaima ulatu-sega tüüpideni. Kui mõistmises käsitatakse selle pinnalt ja vahendusel, mis on üldinimlik, individuaalset, siis saab järele-läbielatud seos, mis viib üldinimlikult selle individuatsioonile. „Nii nagu objektiivne vaim kätkeb korrastatust, mis on liigendunud tüüpideks, nii on ka inimkonda kätketud justkui korrastussüsteem, mis viib üldinimlikkuse reeglipärasuselt ja struktuurilt tüüpideni, mille kaudu mõistmine käsitab individuaalsusi. Kui lähtuda sellest, et individuaalsused ei erine üksteisest mitte kvalitatiivsete erinevuste poolest, vaid üksikute momen-tide nii-ütelda toonitamise poolest, kuidas seda psühholoogiliselt ka ei iseloo-mustataks, siis kätkevad nad sisemist individuatsiooni-printsiipi.” (GS, VII, 213.) Tema käsitluse kohaselt tuleks selleks, et individuaalsusi objektiivselt mõista, võtta arvesse kahte printsiipi – „hingeelu ja tema seisundite muutumist välistingimuste mõjul kui välist individuatsiooni-printsiipi ning struktuurias-pektide varieerimist nende erineva toonitamise abil kui sisemist individuat-siooni-printsiipi.” (GS, VII, 213.)

Seega paistab Dilthey viitavat sellele, et vaimuteaduslikul tunnetusel tuleb tabada nii seda, millised tendentsid valitsevad üldkehtivate tähenduste kujune-mises, kui ka seda, kuidas niisugused tähendused avalduvad ühiskondlik-kul-tuurilise tegelikkuse unikaalsetes vormides, mis on kätketud justkui elu enda loomusesse. „Ühtekuuluvus, sarnasus avaneb meile mõistmises ja mõistmine laseb meil teisest küljest märgata diferentseerumise lõputult paljusid nüansse rasside, hõimude ja rahvaste suurtest erinevustest alates kuni indiviidide lõputu mitmekesisuseni. Seetõttu valitseb ... vaimses maailmas individuaalsuse käsitus tõustes üksikisikult kuni inimkonna kui indiviidini, ja võrdlev menetlus, mis võtab ette selle individuaalse mitmekesisuse mõistelise korrastamise.” (GS, VII, 160.) Muidugi nõuab see seda, et töötatakse välja vastavad meetodid ja uuri-mismenetlused. (Vt. GS, VII, 151.)

Dilthey eeldab ka seda, et elu objektivatsioon kätketud liigendatud korral-duste mitmekesisus on aluseks nende nähtuste klassifitseerimisele ja süstematiseerimisele. Niisiis, see klassifikatsiooni ja süstematiseerimise loomupärane alus, mida ta varem oli näinud eelkõige hingeelu seose sisemises liigenduses, on nüüd tema silmis kätketud lisaks sellele veel ka elu objektivatsiooni. Mõlemale loomeperioodile ühine on aga see, et klassifikatsiooni ja süstematiseerimist mõistab Dilthey mitte uurija poolt autonoomselt seatud eesmärgist tulenevate uurimismenetlustena, vaid millegi sellisena, mida määrab uuritava faktilisuse enda karakter.

#### 3.2.2.4. Osa ja tervik

Dilthey on seisukohal, et mõistmise kõrgemad vormid, sealhulgas ka vaimutea-duslik interpretatsioon, on loogikaliselt kirjeldatavad induktsioonina, milles empiirilisel kindlakstehtud üksiknähtustest tuletatakse teadmine „samalaad-suse” (*Gleichförmigkeit*) kohta. Kuid üksikjuhtumitest tuletatakse siin mitte

niivõrd üldine seadus nagu loodusteadustes, vaid „struktuur”, mis korrastab üksikjuhtumid kui osad ühte tervikusse<sup>212</sup>. (Vt. GS, VII, 220.)

Peamiste „struktuuridena”, mis peaksid olema vaimuteadusliku uurimistöö fookuses, tõstab Dilthey esile toimeseoseid. (Vt. GS, VII, 156.) Eespool, kui käsitlesin ta vaateid vaimuteaduste uurimisobjekti ontoloogiale, oli juba kõne all tema seisukoht, et eluprotsessile on iseloomulik kujundada enda põhistruktuuri alusel välja selliseid dünaamilisi tervikuid. Toimeseoseid ontoloogiliselt iseloomustades osutab ta ka sellele, et need seosed ei ole taandatavad psüühilistele protsessidele, mis leiavad aset neid kandvates indiviidides, vaid moodustavad viimaste suhtes autonoomseid objektiivse vaimu osi, millel on spetsiifiline süstemaatika ja seaduspärasused, mis erinevad nendest seaduspärasustest, mida uuris introspektiivne psühholoogia. Ta toonitab oma kõne all olevas teoses, et seetõttu on toimeseosed mitte (individuaal)psühholoogiliselt tunnetatavad, vaid elu objektivatsioonide interpretatsiooni kaudu mõistetavad. (Vt. GS, VII, 154.)

Nagu öeldud, pidi toimeseose mõiste Dilthey ettekujutuse kohaselt mängima vaimuteadustes rolli, mis oleks analoogiline sellele, mida loodusteadustes omas kausaalseose mõiste. Tema silmis realiseerub see roll selle kaudu, et toimeseosed kujutavad endast ühtlasi ka tähendus-struktuure, mis ongi vaimuteaduste spetsiifiliseks uurimisobjektiks. Vaimuteadustele on eriomane käsitleda inimmaailma fakte selliselt, et need omavad tähendust tänu sellele, et nad on alati lülid mõne toimeseose tervikus ja annavad koos selle teiste osadega oma panuse, et antud toimeseosesse kätketud väärtused ja eesmärgid võiksid teostuda. Niisugused toimeseosed põimuvad üksteisega ja moodustavad suuremaid tähendustervikuid.

Käsitledes eespool elukategooriaid kui eluprotsessi struktuure, oli ka kõneks, et mõistet tähenduslikkus paistab Dilthey käsitavat üldisema elukategooria „tähendus” konkretiseeringuna selle rakenduses inimlik-ajaloolis-kultuurilise maailma üksikutele vormidele. Tähenduslikkuse suhe on tema arusaamise kohaselt selles mõttes objektiivne, et see kujutab endast püsivat vahekorda, mis on suhteliselt sõltumatu toimeseoses tegutsenud agentide soovidest ja veendumustest. Seda asjaolu paistab ta käsitavat ka n.ö. ontoloogilise eeldusena, mis peaks tegema võimalikuks selle, et sedalaadi tähenduslikkus oleks objektiivselt tunnetatav. Kui uurimistöös õnnestuks üht niisugust objektiivselt tähenduslikku tähendus-struktuuri immanentsel ja eelduste-vabal viisil kirjeldada, võiksime tema lootuse kohaselt saavutada üldkehtiva teadmise elu põhistruktuuri ühest individuatsioonist.

Metodoloogilisest küljest on Dilthey aluspõhimõtteks, et toimeseoste teaduslik tunnetus peaks neid käsitlema sellistena, mida nad oma loomult ka on –

---

<sup>212</sup> Renate Knüppel sedastab, et Dilthey käsitleb siinkohal induktiivset järeldust tavapärasest erineval viisil. Ta paneb ette nimetada sellist järeldust „kvalitatiivseks induksiooniks”, kuna selle tulemuseks ei ole mitte universaalsed väited kõigi juhtumite kohta, vaid väited teatud juhtumite kvalitatiivse eripära kohta. Tavapärast induksiooni võiks siis nimetada „kvantitatiivseks induksiooniks”, kus piisavalt hulgalt üksikutelt juhtudelt tehakse järeldus kõigi juhtumite kohta. (Vt. Knüppel 1991: 126.)

ühelt poolt iseendas tsentreeritud, suhteliselt suletud tervikutena, teiselt poolt üksteisega põimunud seoste-võrgustikuna. Konkreetsemalt seisneb see käsitlus selles, et ajaloolis-kultuurilist maailma uurides tuleks käsitleda iga üksikut selles sisalduvat toimeseost kui subjekti, mis püstitab iseendast lähtudes väärtusi ja realiseerib neid teatud laadi hüvedena. Kõiki selliseid toimeseoseid koos tuleks aga käsitada struktuurselt seotud tervikuna, mille iga üksikosa tähenduslikkusest moodustub ajaloolis-kultuurilise maailma seose mõttetervik (*Sinn*). (GS, VII, 138.) Uurimisel tuleb analüüsida nii iga sellise terviku sisemist struktuuri, kui ka suhteid, mis eksisteerivad toimeseoste vahel. „Ajalooline maailm kui tervik, see tervik kui toimeseos, see toimeseos kui väärtust-andev, eesmärki-seadev, lühidalt – loov, siis selle terviku mõistmine temast endast lähtudes, lõpuks väärtuste ja eesmärkide tsentreerumine ajastutesse, epohhidesse, universaalajalukku – need on vaatepunktid, millest lähtudes peab saama mõteldud vaimuteaduste püüeldav seos. Nii saab elu, selle väärtuste ja eesmärkide vahetu suhe ajaloolisesse objekti teaduses vastavalt viimase suundumusele üldkehtivusele asendatud immanentsete seoste kogemusega, mis ajaloolise maailma toimeseoses eksisteerib toimiva jõu, väärtuste, eesmärkide, tähenduse ja mõtte vahel. Sellelt objektiivse ajaloo pinnalt tuleneks siis alles probleem, kas ja kuivõrd saab võimalikuks tuleviku etteennustamine ja meie elu korraldamine inimkonna ühistesse sihtidesse.” (GS, VII, 155.)

Toimeseose sisemise struktuuri interpretatsioon seisneb Dilthey järgi selles, et ühe komplekse toimeseose kontekstis selgitatakse välja ja kirjeldatakse osi, milleks see seos liigendub, ning suhteid, mis nendel osadel on üksteise ja neist moodustuva tervikuga. Tema ettekujutuse kohaselt saab selline tunnetus jõuda üldkehtivatele ja selles mõttes objektiivsetele tulemustele tänu sellele, et eksisteerib vastastikune sõltuvus toimeseoste üksikute osade mõistmise ja nende kui terviku tunnetamise vahel. Uurimistöö peaks püüdlema selle poole, et töötada välja üha avaramaid ja sisemiselt struktureeritumaid käsitlusi ajaloolis-kultuurilistest tervikseostest, kus iga väide selle seose üksiku osa kohta leiaks kinnitust selle kaudu, et see on koherentne nii terviku üldkirjelduse, kui ka selle teiste osade mõistmisega. Eristades ühes tervikseoses üha uusi osi ja püüdes nii ammendavalt kui võimalik teha kindlaks suhteid nende osade vahel, võib loota, et teadmine antud tervikust muutub üha sisukamaks ja paremini kinnitatuks<sup>213</sup>.

Ühe kõige olulisema tingimusena, millest sõltub selle protsessi edukus, tõstab Dilthey esile seda, et uurimistöös kasutatakse mõisteid, mis on osutatud üles-

<sup>213</sup> Dilthey üldist laadi käsitlus jätab ruumi erinevatele uurimisstrateegiatele. Üheks selliseks võib olla funktsionaalne strateegia, mille esmaseks sihiks oleks seletada sotsiaalseid protsesse ja seisundeid osutades nende funktsioonile sotsiaalses tervikus kasutamata seejuures intentsionaalset sõnavara. Teine võimalus oleks lähtuda vastupidi eeldusest, et sotsiaalne tegelikkus moodustub ühiskondlike agentide toimingutest, mistõttu sotsiaalsel teoorial tuleb neid toiminguid ratsionaalselt seletades kasutada ka intentsionaalset sõnavara. Kolmandaks valikuks võiks olla hübriidne sotsiaalteaduslik lähenemine, mille puhul kombineeritakse vastavalt uurimisülesannetele erinevaid strateegiaid, mis võivad seisneda nii sotsiaalsete regulaarsuste, reeglite, funktsionaalsete seoste ja interpreteeritavate toimingute analüüsis. (Vt. Detel 2007d: 103–126.)

annete lahendamiseks adekvaatsed. Seega tuleb tegeleda niisuguste mõistete kujundamisega, mis on kongruentsed uuritava objekti eripäraga. Nagu eespool juba kõne all olnud, rõhutab ta toimeseose kui vaimuteadustes spetsiifiliselt uuritava objekti juures selle protsessuaalsust ning on seisukohal, et viimane peaks kajastuma ka nendest mõistetes, millele vaimuteaduslik uurimistöö toetub. Samas ei tohi selle nõude täitmine tuua kaasa vastuolu loogiliste nõuetega, et mõisted oleksid määratletud, väidetes konstantsed, väited omakorda aga vastuolu-vabad. (Vt. GS, VII, 156.) „Kõik vaimuteaduslikud mõisted, niivõrd kui nad representeerivad toimeseose mõnd koostisosa, kätkevad endas seda protsessi, kulgemise, loodumise või tegevuse karakterit. Ja seal, kus vaimse elu objektivatsiooni analüüsitakse kui valmeid, kui rahunenuid, eksisteerib alati edasine ülesanne käsitleda seda toimeseost, milles niisugused objektivatsioonid on tekkinud. Laias laastus on vaimuteaduslikud mõisted niisiis fikseeritud representandid sellest, mis rühub edasi, millegi sellise mõttes kindlaks tegemine, mis ise on kulgemine või liikumissuund. Niisamuti kätkevad süstemaatilised vaimuteadused mõistekujunduse ülesannet, mis väljendaks elule immanentset tendentsi, selle muutlikkust ja rahutust, eelkõige aga elus teostuvat eesmärgipüstitust. Ja ajaloolistes ning süstemaatilistes vaimuteadustes tekib siis edasine ülesanne, kujundada sellele vastavaid seoseid mõistetes.” (GS, VII, 157; vrdl. GS, VII, 203, 280–281.) Dilthey tunnustab Hegeli loogikat kui selle ülesande lahendamise katset, kuid näeb tema eksitust selles, et Hegel pidas antud ülesande lahendamist ühitamatuks vastuolu lubamatuse printsiibi tunnustamisega. Ta väidab, et lahendamatud vastuolud tekivad üksnes siis, kui elu voolavuse fakti soovitakse ära seletada. Tema silmis samavõrd ekslikku seisukohta, nagu tuleks ajaloo vallas süstemaatilise mõistekujundusest üldse loobuda, tulevat mõista reaktsioonina selliste äraseletamis-katsete luhtumisele. Enda positsiooni eelkäijat nägi ta, nagu öeldud, Fichtes, kelle sügavamate intentsioonide edasi arendamist pidas vaimuteadusliku uurimistöö tähtsaks ülesandeks. (Vt. GS, VII, 157; vrdl. GS, VII, 280–281.)

Toimeseoste teise olulisena tunnusena, mis peab kajastuma ka mõistetes, mida vaimuteadusliku uurimistöö jaoks tuleb kujundada, tõstab Dilthey esile nende teleoloogilist karakterit, seda, et nad täidavad teatud funktsiooni eluprotsessis. Ta on seisukohal, et sellest asjaolust tulenevalt ei saa mõistekujundus siin seisneda lihtsas üldistamises, mis leiab reast üksikutest juhtumitest ühise, vaid tekib võrdlevas menetluses ning väljendab ühe nähtuste valdkonna tüüpi. Tüübi mõistesse on koondatud teatud valdkonna toimeseose sellised tunnused, tänu millele see saaks oma funktsiooni täielikult realiseerida. „Nähtuste mitmekesisus ühes niisuguses valdkonnas rühmitub ühe keskpunkti ümber, mis moodustab ideaalse juhtumi, mille korral see funktsioon on täielikult teostatud.” (GS, VII, 188.) Tüübi mõiste käsitus, mille ta siinkohal annab, meenutab Max Weberi ideaal-tüübi kontseptsiooni.

Dilthey kirjelduse kohaselt algab uurimistöö sellega, et mõne üksiku toime jaoks otsitakse seda esile kutsunud momente. Toimeseos on alati kompleksne, kuid paljude faktorite seas on üksnes piiratud hulk selliseid, mis on selle toime jaoks objektiivselt tähenduslikud. Menetlusviisidena, milles see otsing realisee-

rub, tõstab ta esile üksiku toimeseose sisemise struktuuri analüüsi, erinevate toimeseoste võrdlemist, samuti seda, et võrreldavate toimeseoste juures tuuakse esile üldist ja rekonstrueeritakse suuremaid tervikuid, milleks üksikud toimeseosed põimuvad. „Induktsioon, mis teeb kindlaks faktid ja kausaallülid, süntees, mis induktsiooni abiga ühendab kausaalseosed, analüüs, mis eristab välja üksikuid toimeseoseid, võrdlus – eelkõige nendes ja neile ekvivalentsetes menetlusviisides kujuneb meie teadmine toimeseosest.” (GS, VII, 158.) Sellise uurimistöö pinnalt püütakse seejärel välja tuua reeglipärasusi toimeseostes. Seda kõike ei ole võimalik teha arvestamata ümbritseva looduskeskkonna kausaalseoseid, mis mõjutavad uuritavat toimeseost. Kõik eespool osutatud menetlusviisid haakuvad konkreetse uurimistöös üksteisega. See tõstab ühelt poolt küll uurimistöö tulemuste põhjendatuse astet, kuid teiselt poolt polevat nende erinevate uurimismenetluste omavaheline vahekord uurimise käigus täpselt määratletav.

Lisaks neile Dilthey poolt osutatud raskustele peab teadusteoreetiline refleksioon tunnistama, et nii „kvantitatiivse”, kui ka „kvalitatiivse induktsiooni” tulemused saavad parimal juhul pretendeerida vaid tõenäolisele kehtivusele, sest juhtumite hulk, millele uurimistöö saab toetuda, on alati piiratud. Üksnes nn täielik induktsioon – järeldamine kõigi juhtumite põhjal – saaks pretendeerida absoluutselt kehtivale põhjendatusele. See võimalus on aga ühe eluseose mõistmise puhul välistatud juba seetõttu, et meile on tundmatud selle tulevased avaldused. Enamasti jäävad sellisteks aga ka suur osa selle olevikus ning minevikus aset leidnud avaldusi.

### 3.2.2.5. Ajalooteadus, ajalooline skeptitsism ja objektiivsus

Teoses „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes” keskendub Dilthey käsitus neist teadustest, nagu öeldud, ajalooteaduslikule tunnetusele. Ka ajalooliste toimeseoste uurimine saab alguse üksikust punktist, milles ajaloolane oma elukogemusele toetudes ühendab mõistmises üksteisega mineviku kokku kuuluvad jäänukid. See, mis meid läheduses ümbritseb, saab kauge ja möödunu mõistmise vahendiks. (Vt. GS, VII, 161.) Kuid ajaloolasel ei ole muidugi seejuures võimalik liikuda ühest punktist sündmuste järgnevust järgides igasse külge kuni lõpmatusse. Dilthey väidab, et objekt, mis moodustab ajaloolase teema, kätkeb oma ühtsuses valiku printsiipi, mis on antud ülesandega käsitada just nimelt seda objekti. Ta täpsustab, et see valikuprintsiip seisneb selles, et ajaloolase ülesandeks on uurida just ajaloolisi toimeseoseid, mida ta uurimise käigus eristab välja kõigest sellest, mis pole uuritavate toimeseoste jaoks tähenduslik. (Vt. GS, VII, 164–165, 169.) „Ajalooolane, kes toimeseostega töötab, peab välja eristama nii, et detailide tundja ei märkaks millegi puudumist, kuna kokku võetud toimeseose tugevates joontes on kaasesindatud iga üksikdetail. Selles seisneb mitte üksnes tema esitusoskus, vaid see on selle tulemus, et ajaloolane näeb asja teatud erilisel viisil. Kui neid tugevaid, läbivaid seoseid uuritakse, siis ilmneb ka siin taas, kuidas arusaamine nendest seostest tekib siis, kui

süveneb seoste käsitus hingeelus, mis käib alati kaasas allikate edeneva ajaloolise mõistmisega.” (GS, VII, 165.)<sup>214</sup>

Tuues välja ajaloo teadusliku mõistmise erinevusi mõistmise mitte-teaduslikest vormidest, osutab Dilthey sellele, et esimesel juhul püüeldakse teadlikult selle poole, et avardada niipalju kui võimalik uurimisprotsessiga hõlmatud elu-avalduste ringi. „Mõistmine avardab üha enam ajaloolise teadmise ulatust allikate intensiivsema kasutamisega, seni mittemõistatud minevikku tagasi tungimisega ja lõpuks ajaloo enda edasirühkimisega, mis toob endaga kaasa üha uusi sündmusi ja laiendab nii mõistmise objekti.” (GS, VII, 145; vrdl GS, VII, 141.) Ka siis, kui tegu on üksiku vaimuelu nähtuse uurimisega, peab uurija püüdma laiendada eluavalduste ringi, mis on sellise uurimistöö materjaliks, ning „senikaua, kuni mõistmisprotsess kestab, ei ole materjali piiritlemine lõpule jõudnud.” (GS, VII, 142.) Seda seisukohta illustreerib ta taas juba kõne all olnud näitega sellest, kuidas näeks tema käsituse kohaselt välja uurimistöö, mis seab endale eesmärgiks mõista teaduslikult Otto von Bismarcki. (Vt. GS, VII, 142–143.) Muidugi leiab uurija sel juhul eest suure hulga materjali, mis on otseselt seotud antud ajaloolise isiku elukäiguga. Kuid Dilthey toonitab, et antud uurimistöö jaoks relevantse allikmaterjali sfäär ei ole kunagi lõplikult antud. Vastupidi, uurijal tuleb püüda seda avardada. Ta osutab ühelt pool sellele, et allikmaterjali niisuguses avardamises mängib olulist rolli üldiste mõistete kaasamine mõistmisprotsessi. Näiteks kui uurija kvalifitseerib Bismarcki individuaal-psühholoogiliselt teoinimeseks, sotsioloogiliselt preisi aadli, ajalooliselt aga konkreetse ajastu ning poliitilise olukorra esindajaks, siis osutavad need mõisted sellisele allikmaterjalile, mis ei pruugi küll olla uuritava poliitiku elukäiguga otseselt seotud, kuid aitab sellegi poolest tema elu sügavamalt mõista. Ajaloolise materjali avardamine, mis saab võimalikuks tänu sellele, et rakendatakse süstemaatiliste vaimuteaduste üldisi mõisteid, rikastab teiselt poolt aga ka neid mõisteid endid. „Ja ajaloolise horisondi avardamine võimaldab ühtlasi kujundada välja üha üldisemaid ja viljakamaid mõisteid. Nii tekib vaimuteaduslikus töös, selle igas punktis ja igal ajal, tsirkulatsioon läbielamise, mõistmise ja vaimse maailma üldistes mõistetes representeerimise vahel.” (GS, VII, 145.) Ilmselt uuskantiaanidega polemiseerides rõhutab ta, et mõistekujunduse aluseks on just selline tsirkulaarse vastasmõju protsess ja mitte selle suhtes transtsendentsed normid või väärtused. (Vt. GS, VII, 146.)

Antud seisukoht on Dilthey hinnangul leidnud veenvat kinnitust ka ajaloo-teaduse ajaloos. Vastavalt sellele, kuidas ajalootunnetus on iseenda ajaloo käigus õppinud oma võimalusi kasutama, on avardunud tunnetuse võimalikkused

<sup>214</sup> Daston ja Galison oma uurimuses selle kohta, kuidas loodusteaduslikus uurimistöös on muutunud arusaamad sellest, milline on adekvaatne teaduslik representatsioon, täheldavad, et alates 1920. aastatest on varasemad sellekohased arusaamad, mida nad nimetavad mehhaaniliseks ja struktuuralseks objektiivsuseks, kui mitte asendunud, siis täiendatud käsitusega, mida nad nimetavad treenitud otsustuseks ja mis põhineb spetsiaalselt kujundatud viisil uuritavat näha. (Vt. Daston, Galison 2007: 309–361.) Vahest võib väita, et sel juhul laienes loodusteadustesse vaateviis, mida oli juba varem tunnustatud vaimuteadustes.

ajalooteaduses. Ta toob välja selle tee põhilised staadiumid nimetades neid ajaloolise mõistmise astmeteks. (Vt. GS, VII, 163; vrdl. GS, VII, 272–273.) Esi- mesel astmel esines ajaloo-alane teadmine jutustusena selle kohta, mis oli toi- munud (Herodotos). Seejärel lisandus toimunud jutustamisele aset leidnu sele- tamine, mis seisnes selles, et a) individuaalsete tegutsejate tegusid tuletati nende motiividest ja b) riikide võitlus võimu pärast tuletati nende sõjalistest ja poliiti- listest jõududest (Thykidides). Ajaloolise mõistmise kolmas aste saavutati siis, kui ajalooliste toimeseoste seletamiseks hakati metoodiliselt rakendama süste- maatilisi vaimuteadusi (Polybios). Neljandale astmele jõuti siis, kui kompleks- seid toimeseoseid hakati liigendama üksikseosteks, millest igäühel on oma suhteliselt autonoomne ajalugu – majandusajalugu, kommete ajalugu, reli- giooni-ajalugu jne. (Voltaire). Viies aste ajaloolise mõistmise arengus saavutati tema silmis siis, kui toimeseoseid hakati käsitlema arenevate nähtustena (Her- der). Seejuures säilib iga varasem aste ühe momendina järgmistel astmetel toi- muvas uurimistöös.

Antud asjaolu silmas pidades väidab Dilthey, et kui teoseile, mis pärinevad sellistelt ajaloolastelt nagu Thukydides, Machiavelli, Niebuhr või Ranke, ka on alust omistada ajatut väärtust, siis ajalooteaduse ajalugu tervikuna võib iseloo- mustada progressina. Ning seda just tänu sellele, et selles leiavad üha enam rakendamist süstemaatiliste vaimuteaduste tulemused, mis üha enam varustavad ajaloolist uurimust teadmisega üldiste seoste kohta, mis struktureerivad ühis- konna- ja kultuurielu. Ta väidab, et „ajalooteadus tungib seostesse nende vas- tastikuste sõltuvuste vahel, mis konstitueerivad üht rahvust, ajastut, ajaloolist arenguliini, ja elusügavused, nagu need üksikus ajaloolises situatsioonis eksis- teerivad, avanevad tänu sellele nii, et ületatakse nende igasugune varasem mõistmine.” (GS, VII, 145.) Dilthey vaadetega ei läheks vastuollu väide, et ajalooteadus on oma ajaloos edenenud selles suunas, et saavutada ajaloost üha objektiivsemat teadmist, kui sellega pidada silmas seda, et saavutatud teadmine on üha paremini põhjendatud ja võib tänu sellele üha õigustatumalt pretendeerida relatiivsele üldkehtivusele.

Dilthey paistab olevat seejuures eeldanud, et neid mõisteid, mille abil aja- looteaduslikul uurimisel osutub võimalikuks avada elamuse uusi sügavusi ja senitundmatuid seoseid objektiivse vaimu tähendusväljal, loob teatud mõttes ajalugu ise. Selline mõistestik kujunevat nimelt üldise elukogemuse objekti- vatsioonina ja vaimuteadustes peavad uurijad omama piisavat tundlikkust, et seda ajaloo enda mõtetkujundavat tööd märgata ning metoodilis-süstemaatilisel kujul jätkata ja süvendada. See, et ajalugu ise neid mõisteid kujundab, peaks tema silmis tagama selle, et need mõisted on ajalooprotsessiga ühismõõdulised ning lubavad seda objektiivselt, s.t. tõeselt ja üldkehtiva põhjendatusega tunne- tada. (Vt. GS, VII, 136–137; vrdl. GS, VII, 200.) Siin on tegemist ühe hege- liaanliku mõttemotiiviga, mida Dilthey on kohandanud oma kogemuse-filosoofia- ga.

Nagu öeldud võimaldavad mõisted, millele uurimistöö toetub, kui nad on adekvaatsed, piiritleda seda allikate ringi, mis on konkreetse uurimistöö jaoks relevantne. Minevikust säilinud jäänukid on selleks, nagu ta ütleb, toormaterja-



liks, mida tuleb töödelda, et saavutada ajalooteaduslikku teadmist. Ta tõstab selle „töötlemise” peamiste vormidena esile selliseid uurimisprotseduure nagu kriitika, interpretatsioon, nende tulemuste võrdlemine ja mõtlev kokkuvõtmine. (Vt. GS, VII, 152, 154, 161, 261.)

Dilthey märgib aga ka seda, et ajalooteaduslikus uurimistöös ei leia aset mitte nimetatud operatsioonide lihtne fundeerimine üksteisele, vaid igal osutatud protseduuril on oma eripärane ülesanne. Iga niisuguse ülesande lahendamine sõltub ühtlasi tulemustest, mida saavutatakse teiste uurimisprotsessi ees seisvate ülesannete lahendamisel. Just seetõttu tuleb ajalooteaduslikul tunnetusel, kui see püüab põhjendada oma väiteid väljaselgitatud ajalooliste seoste kohta, alati toetuda osutatud uurimisoperatsioonide haakumisele, kus üks operatsioon täiendab teist. Ent ta väidab, et erinevate operatsioonide niisugust haakumist ei saavat mitte kunagi esitada loogikalise täielikkusega. Sellest asjaolust teeb ta järelduse, et ajalooteaduslikule skeptitsismile, mis seab kahtluse alla selle, et ajaloo uurimine võiks jõuda üldkehtivalt põhjendatud tulemustele, ei saa kunagi esitada kõigutamatuid tõestusi, mis põhjendaksid seda, et uurimisoperatsioonide konkreetne seos tagab niisuguse tulemuse. (Vt. GS, VII, 161.) Ta möönab, et kui hinnata niisugust uurimistööd range tõestamise mõõdupuuga, siis tuleb tunnistada, et see liigub ringis, kus näiteks interpretatsioon sõltub kriitikast ja kriitika omakorda interpretatsioonist. Seega pole ajalooteaduses saavutatav selline absoluutne kehtivus, mis – nagu näiteks matemaatikas, mida ta arvatavasti silmas peab – oleks loogiliselt lõplikult demonstreeritav. (Vt. GS, VII, 162.)

Sellegi poolest on Dilthey veendunud, et metoodilis-kriitiline allikatekogumine ja ajaloolaste vaba juurdepääs arhiividele on loonud siiski piisavad eeldused, et kvalifitseeritud ajalooteaduslik uurimistöö poliitilise ajaloo alal võiks õigustatult pretendeerida oma tulemuste täielikule kindlusele faktiteadmise puhul ja tõenäolisele kehtivusele toimeseoste rekonstruktsioonide puhul. Ta möönab, et niisugune rekonstruktsioon ei saavuta täielikku kindlust siis, kui ülesandeks on kindlaks teha toimivate isikute motiivid. Kuid peab niisugust kindlust saavutatavaks toimingute ning sündmuste uurimisel ja on kindel, et eksitused, mida ei saa kunagi välistada üksikute faktide puhul, ei saa teha kaheldavaks ajalooliste terviknähtuste tunnetust. Ta on ka seisukohal, et ajalooteaduslik uurimistöö on hoopis soodsamas olukorras siis, kui see käsitleb mitte poliitilist protsessi, vaid massinähtusi. Kuid kõige lootusrikkam on ta selle suhtes, et objektiivsed uurimistulemused on saavutatavad terviklike kunstiliste, religioossete ja teaduslike teoste uurimisel. (Vt. GS, VII, 162; vrdl. GS, VII, 259–262.)

Kui Dilthey jääb siiski seisukohale, et ajaloolist skeptitsismi, s.t. seisukohta, mis eitab ajalooteadusliku uurimistöö tulemuste üldkehtivuse saavutatavust, pole võimalik täielikult tagasi tõrjuda, siis paistab põhjus olevat selles, et sel juhul eeldab ta objektiivselt teaduslikult tunnetuselt absoluutset kehtivust. Kui seda nõuet nõrgendada formaalse ja relatiivse üldkehtivuse nõudeks, siis poleks alust skeptitsismiks kõne all olevas mõttes.

### 3.2.2.6. Mõistmise ajaloolisus ja vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsus

Dilthey nendib, et ajalooliste jäänukite objektiivse interpretatsiooni saavutamiseks peavad ajaloolased neisse üle kandma vaid ajas püsivat ja üldinimlikult kehtivat. Mõistagi jääb siinkohal problemaatiliseks see, kuidas on võimalik isikliku piiratud elukogemuse alusel teada seda, mis omab üldinimlikku kehtivust. Iseäranis kui lähtuda nagu Dilthey sellest, et niisuguse ekstrapolatsiooni viimaseks eelduseks on ikkagi seosed, mida ajaloolane on iseendas läbi elanud. „Isikliku elu jõulisus ja avarus, selle üle mõtisklemise (*Besinnung*) energia on ajaloolise nägemise (*geschichtliches Sehen*) aluspõhi. Üksnes see võimaldab anda mineviku verevaestele varjudele teise elu. Sellise mõtiskluse seostumine piiritu vajadusega anduda võõrale eksistentsile, kaotada omaenda mina selles, annab kokku suure ajaloolase.” (GS, VII, 201.)

Kõige üldisemateks tingimusteks, millest sõltub niisuguse tunnetuse võimalikkus vaimuteadustes, peab ta esiteks seda, et igas tunnetavas subjektis ning tunnetatavas objektis avaldub ühtne inimloomus (vt. GS, VII, 141), ja teiseks seda, et subjekt ise on siin laias laastus nendesamade toimeseoste poolt kujundatud, mida ta uurib. (Vt. GS, VII, 151, 155–156.) Inimene formeerub ja omandab oma esmase tunnetuskompetentsi niivõrd, kui erinevad toimeseosed, millega ta on elulistes suhetes, aktualiseerivad tema jaoks objektiivse vaimu tähendusmaailma. Nii on ka uurijad alati juba põimitud objektiivse vaimu nendesse tähendusseostesse, mis on vaimuteaduste uurimisobjektiks. „Me oleme kõigepealt ajaloolised olendid, seejärel alles ajaloo käsitlejad, ja üksnes kuna me oleme ajaloolised olendid, saame me ajaloo käsitlejateks.” (GS, VII, 278; vrdl. GS, VII, 151.)

Dilthey silmis kasvavad aga siit välja kõige sügavamad komplikatsioonid, millega selline tunnetusekäsitus kokku põrkub. Ta näeb neid sugenevat sellest, et toimeseosed, mida uuritakse ja mis uurijat ennast kujundavad, on pidevas muutumises. Seetõttu teisevad pidevalt nii vaimuteadustes uuritavad tähendus-struktuurid, kui ka nende tõlgitsemiseks kasutatavad kategooriaalsed struktuurid, mis tema hinnangul raskendab uuritavate tähenduste üldkehtivat tunnetamist.

Siinkohal tuleks aga märkida, et komplikatsiooni kujutab see endast üksnes siis, kui üldkehtiv teadmine peab tähendama absoluutselt kehtivat teadmist. Viimane oleks ettekujutav vaid juhul, kui üldinimlikud toimeseosed stabiliseeruksid inimkonna elus mingisse igikestvasse vormi ja vastavad tähendus-struktuurid kristalliseeruksid lõplikult välja ning ühtlasi oleksid uurijaskonna käsutuses ka mõistelised vahendid, mis oleksid selliste tähenduste käsitamiseks adekvaatsed. Selline ajaloo lõpule jõudmine kujundaks absoluutse tähendus-terviku, mille raames võiksid justkui jumala silma läbi nähtuna lõpliku objektiivse tähenduslikkuse omandada ka kõik üksikud toimeseosed ja nende osad.

Kogemuse pinnal püsides tuleb siiski tunnistada, et vaimuteaduste uurimisobjektiks jäävad niisugused tähendus-struktuurid, mis on kõik veel muutumises ning selles mõttes veel lahtised ja absoluutse ontoloogilise objektiivsusena fikseerumata. Seetõttu tuleb mõnda, et kunagi pole võimalik saavutada olukorda, kus elu tervikuna määrav olemusstruktuur oleks täielikult kirjeldatud. Elu oma

terviklikkuses on tunnetatav üksnes üksikute eluväljenduste ja eluavalduste kaudu, kuid need on alati üksnes elu partikulaarsed väljendused ja avaldused. Teaduslik tunnetus saab toetuda üksnes sellele, mis on kogemuslikult antud – üksikutele toimeseostele, mis on tihenunud elu objektivatsioonideks. Selline „tihendumine” on tunnetatava objektiivsuse üks aspekte. Üsikuid toimeseoseid analüüsides ja kirjeldades saab läheneda ka ajaloo koguseosele, kuid mitte enam. Ajaloolise maailma koguseos ei ole kunagi kogemusele antud, seega ka üldkehtivalt ja teaduslikult tunnetatav.

Dilthey mõonab küll seda, et tingimatute väärtuste, kohustuste, normide või hüvede kehtestamine on ajalooline fakt. Kuid ta osutab sellele, et ajalooline kogemus tunneb üksnes tingimatuse kehtestamise protsesse, nende üldkehtivust ei saa kogemuse toetudes aga kuidagi kinnitada. Vastupidi, kui niisuguste tingimatule kehtivusele pretendeerivate väärtuste, hüvede ja normide väljakujunemist ajaloolis-empiriiliselt uurida, siis selgub, et nad on eluprotsessist tingitud ning väga mitmekesised. Kui mõnda neist on kuskil peetud tingimatuks, siis on see saanud võimalikuks üksnes tänu aja horisondi piiramisele. Niipea kui ajalooline kogemus sellisest piiratud horisondist väljub, saab märgatavaks elu ajalooliste manifestatsioonide küllus ning niisuguste tingimatute kehtestuste lepitamatu võitlus omavahel. Küsimusele, kas niisugused kehtestamised on loogiliselt siduvalt seostatavad millegi ajatuga inimloomuses või tuleb neid vaadelda üksnes ajaloo sündmustena, ei saa Dilthey hinnangul vastata filosoofiagi, ajalugu aga muidugi ammugi mitte. (Vt. GS, VII, 173.)

Kuna vaimuteaduslik tunnetus toetub selle, mis on läbielamises ja mõistmises antud, induktiivsele üldistamisele, siis tuli tunnistada, et sel ei ole võimalik saavutada objektiivsust, kui tunnetuse objektiivsus-etalonit siduda absoluutselt kehtiva põhjendatuse nõudega, mida Dilthey paistab aeg-ajalt tegevat. (Vt. GS, V, 331; GS, VII, 262.) Võib vast väita, et neil juhtudel pole tema objektiivsuseanalüüs lõplikult vabanenud metafüüsilise tunnetus-ideaali kütkeist, mille rüpes see probleem tema arusaama kohaselt algselt oligi esile kerkinud. Selleks, et tal oleks olnud võimalik õigustatult väita, et objektiivsuse taotlemine on vaimuteadusliku tunnetuse mõtet-omavaks sihiks, oleks ta võinud asendada püüeldavas objektiivsuse ideaalis absoluutse kehtivuse nõude nõrgema, nimelt formaalse ja relatiivse üldkehtivuse nõudega. Esimese kohaselt loetakse tunnetus objektiivseks, kui uurimistulemuste saavutamisel on korrektselt kasutatud intersubjektiivseid uurimismeetodeid, mida käesoleval ajal tunnustab enamus antud valdkonnas kompetentseid uurijaid. Teise järgi on uurimistulemused seda kehtivamad ning selles tähenduses objektiivsemad, mida ulatuslikum tähendus- ja toimeseoste võrgustik on hõlmatud koherentse analüüsi ja sünteesiga. Olen püüdnud näidata, et vaimuteadusliku teadmise objektiivsuse selline käsitus on kätkeatud Dilthey arutlustesse antud teemal, kuid pole järjekindlalt läbi viidud<sup>215</sup>.

<sup>215</sup> Sarnasele järeldusele jõuab oma hiljutises artiklis ka Gunter Scholtz lükates tagasi Diltheyle mitmet poolt tehtud etteheite, et tema irratsionaalne elufilosoofia olevat konfliktis tema objektiivse teadmise ideaaliga. (Vt. Scholtz 2013: 139.)

Vaimuteadusliku teadmise objektiivsuse niisugune käsitlus annaks hea aluse Dilthey väitele, mille sisu ta ise lähemalt avanud ei ole – nimelt, et vaimuteadusliku teadmise üldkehtivusest sõltub see, kuivõrd on neil teadustel võimalik teoks teha oma missiooni olla ühiskonna mõjutamise või koguni juhtimise instrumentideks. Selline käsitlus lähtuks arusaamast, et ühiskonnaprotsesside juhtimisepüüete edukus on alati sõltuv konkreetse ühiskonna kultuurikeskkonnast või, Dilthey terminoloogias, toime- ja tähendusseostest. Seetõttu on hea alus väita, et mida objektiivsem, s.t. ulatuslikum, diferentseeritum ja koherentsem on teadmine nende seoste kohta, seda enam loob see eeldusi selleks, et oleks võimalik langetada adekvaatseid juhtimis-otsustusi. Kuid ühiskonna sügavam mõjutamine seisneks antud käsituse kohaselt selles, et mõjutatakse neid toime- ning tähendusseoseid endid, millesse ühiskonnaliikmete toimingud on lõimitud ning mida nad ilma seda kavatsemata oma tegevusega stabiliseerivad. Siin on tegemist varem kõne all olnutega võrreldes uue mõistega selle kohta, mida kujutab endast juhtimine. Vaimuteaduslik teadmine saab anda sellesse oma panuse teadvustades oma objektiivsete uurimiste abil ühiskonnaliikmeile nende tegevuste sügavamat, objektiivset tähendust<sup>216</sup>. Ja sellele ei peaks olema vastuväiteks see, et niisugune teadmine vajab pidevat korrigeerimist ning seda mitte üksnes uurimishorisoni laiendamise mõttes, vaid ka selle tõttu, et uuritavad toime- ja tähendusseosed ise on pidevas muutumises.

Dilthey soovust paistab mitte olnud valmis absoluutse kehtivuse ideaalist lahti ütlema ja on pigem lootnud, et uurimisprotseduurid, mida vaimuteaduslikus tunnetuses on välja töötatud ja tulevikus veel leiutatakse, aitavad jõuda sellele sihile üha lähemale. Seetõttu paistab ta olevat kaldunud selle poole, et keskendada tähelepanu niisugustele toime- ja tähendusseostele, mille puhul oli juba olemasolevate meetodite rakendamisest loota, et saavutatakse absoluutselt kehitud tulemusi. Niisuguse lootuse näib temas olevat sünnitanud asjaolu, et üks osa toimeseoseid paistsid kujutavat endast suhteliselt suletud, justkui lõplikult fikseerunud tähendus-struktuure. Ta asub seisukohale, et vaimuteaduslik tunnetus peaks keskendama oma tähelepanu just sellistele suhteliselt suletumatele tähendustervikutele, mida tänu nende struktuuride lõplikule fikseerumisele oleks võimalik ka lõplikult kirjeldada. Eespool sai juba osutatud sellele, et niisuguste suhteliselt suletud toimeseoste ja tähendus-struktuuridena käsitab Dilthey kunstilisi, religioosseid ja filosoofilisi loometeoseid. Juhtimise teemaga seoses on aga oluline, et sarnasteks moodustisteks on tema käsituse kohaselt ka näiteks üksikud rahvad ja ajastud, eelkõige aga ilmselt mõne konkreetse rahva elu ühel ajastul, mis on juba lõppenud ning selle kaudu omandanud tervikliku

<sup>216</sup> Wolfgang Detel osutab niisuguse sotsiaalteadusliku lähenemise konkreetse näitena nn kriitilisele teooriale, mis kujutab endast kaasajastatud varianti Frankfurti koolkonna käsitusest selle kohta, milles peaks seisnema ühiskonnateooria. Selle taotluseks on ühelt poolt kirjeldada sotsiaalseid mehhanisme, mille tõttu on konkreetsetes ühiskonnas selle liikmete objektiivsed huvid repressseeritud, ning teiselt poolt võimalikke institutsionaalseid ümberkorraldusi, mis aitaksid sellisest olukorrast vabaneda. Teadmine nende mehhanismide ja võimaluste kohta saab toetada demokraatlikke protsesse, mille käigus ühiskonnaliikmed otsustavad võtta ette vastavaid ümberkorraldusi. (Vt. Detel 2007d: 142–152.)

piiritletuse. Näitena kirjeldab ta muistsete germaanlaste ühiskonda Tacituse ajal. (Vt. GS, VII, 170–171, 174–176.)

Dilthey eeldab, et sellises toimeseoses on iga selle osa tähenduslik suhte kaudu lõpliku kuju võtnud tervikusse. Tema arvates on niisugune suhe selles mõttes objektiivne, et see ei sõltu uurija hinnangust, vaid eksisteerib uurijast sõltumatult ajastu kui terviku ja selle osade vahekorras. Ning see on objektiivne ka selles mõttes, et see on suures ulatuses sõltumatu ka konkreetsel ajastul tegutsevate agentide arusaamadest ja hinnangutest. Sedalaadi ontoloogilises tähenduses objektiivseid vahekordi peakski vaimuteaduslik uurimus püüdma erapooletul ja eelduste-vabal viisil kirjeldada.

Kui rekonstrueerida niisuguseid ajastuid üksteise järel kui objektiivseid suhetesüsteeme, siis saab neid käsitleda kui objektiivse universaalajaloo osi. Vaheetu elusuhe nagu ajalooline agent seda isiklikult läbi elas pole üldkehtivalt esitatav, küll aga nähtuste objektiivne tähenduslikkus. „Ühe ajastu terviklik toimeseos on immanentselt määratletud. Ajastute ja epohhide tsentreeritus iseendas on see, milles laheneb tähenduse ja mõtte probleem ajaloos.” (GS, VII, 186.)

Paistab nii, et osutatud seoses nägi Dilthey ohtu vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsusele kui üldkehtivsusele just selles, et seda võivad moonutatavalt mõjutada kaasaegse elu faktorid. (Vt. GS, VII, 137.) Seega tuli tema silmis selleks, et objektiivne vaimuteaduslik tunnetus oleks võimalik, saavutada olukord, kus tunnetussubjekt oleks võimalikult vähe mõjutatud niisugustest oma kaasaja raskesti objektiviseeritavatest tingimustest ja tal õnnestuks saavutada uuritava tegelikkuse suhtes täiesti erapooletu distants, eelduste-vaba „jumala silma” positsioon nagu me tänapäeval sellist hoiakut kutsume. Siit paistab Dilthey tegevat järelduse, et tunnetuse objektiivsus on neis tingimustes saavutatav sedavõrd, kui võrd väheneb uurija mõjutatus nendest eluseostest, mis teda uuritavaga ühendavad. Nii tekib ambivalentne olukord. Selleks et vaimuteaduste uurimisobjektiks olevaldused oleksid mõistetava, peaksid nad olema nendesaamade toimeseoste objektivatsioonid, mis on kujundanud ka uurijat ennast kui tunnetussubjekti. Kuid selleks, et nad oleksid objektiivselt tunnetatavad, peaksid need eluvaldused pärinema uurijale ajalooliselt ja/või kultuuriliselt kaugetest ühiskondadest. Seda sellepärast, et niisugustest ühiskondadest saaks uurija just selle tõttu, et nad on tema kaasajast lahutatud suure ajaloolise ja kultuurilise distantsiga, olla huvitatud mitte ajendatuna kaasaegsetest eluseostest, vaid kui elu põhistruktuuri ilmingutest selle ainukordsetes individuatsioonides.

Kuid selline ettekujutus paistab minevat vastuollu Dilthey ajalooteaduse-käsitusega, millest tuleneb, et ajalootunnetus ise on ajalooline nähtus, kuna pidevas arenemises on kategoriaalne instrumentarium ning meetodid, millele uurimine toetub. Seetõttu jääb selle tunnetuse ajaloolise arenemise igat astet isoleerimata teatud ühekülgsus, mis osaliselt ületatakse alles järgmisel astmel. Samas moodustab uurimistöö tunnetuse igal niisugusel astmel seostatud terviku. „Ja selle töö iga aste on sisemiselt ühtne selles, kuidas see vaimset maailma käsitleb – ajalooline teadmine üksikust ja üldised tõed arenevad vastastikkuses mõjus üksteisega ja kuuluvad seetõttu sellesesamasse käsituse ühtsusesse.”

(GS, VII, 145.) Samas pidi ta tunnistama, et teaduse arengu igal etapil on need mõisted ka ajalooliselt piiratud ja neid tuleb tulevikus täpsustada, korrigeerida või neist vajadusel ka loobuda. (Vt. GS, VII, 137.) Ta mõõnab, et seda asjaolu arvestades tuleb pidevalt kriitiliselt reflekteerida nende mõistete üle, mida vaimuteaduslikus uurimistöös kasutatakse. Kuid ta oleks pidanud tunnistama, et antud asjaolust tulenevalt jäävad alati korrigeeritavateks, niisiis pole absoluutselt kehtivad, ka tulemused, mida saavutatakse uurimustes, mis paratamatult toetuvad sellisele mõistestikule.

Pealegi, kui objektiivne tunnetus on vaimuteadustes saavutatav üksnes selliste objektide suhtes, mis on meist ajaloolis-kultuuriliselt lahutatud ning moodustavad lõpuleviidud ja suletud terviku, mida me ise väljaspool seistes võiksime erapooletul ja eelduste-vabal viisil kirjeldades esitada üldkehtivalt põhjendatud viisil, siis milliste võimaluste poolest rikastaks see, kui meil õnnestuks saavutada selles tähenduses objektiivset teadmist, meie püüdlusi mõjutada meie kaasaegset elu? Oli ju Dilthey esitanud teadmise objektiivsust peamise tingimusena, millest sõltub see, kas vaimuteadused suudavad elule avaldada niisugust mõju, mis omakorda on aga tema silmis nende teaduste peamine missioon ning olemasolu õigustuski.

Kaasaja tähendus-struktuurid on kõik veel lahtised, muutumises, nõ objektiivselt fikseerumata. Vaimuteadused peaksid tegelema pigem mineviku epohhide suletud horisontide rekonstrueerimisega omades sellise hoiaku jaoks head põhjendust – teadusliku objektiivsuse ideaali. Kuid niisugune objektiivne teadmine paistab saavat kaasaegset elu mõjutada üksnes väga kaudselt viisil – selle kaudu, et näidates lähedase ja tuntu seoseid ajaloolis-kultuuriliselt kaugema ja vähemtuntuga avardab see kaasaja inimeste mõistmishorisonte ning elamusvõimalikkusi. Võib muidugi loota, et niisuguse avara silmaringiga ning rikka ajalookogemusega inimene toimib ka kaasajas kaalutletumalt ja efektiivsemalt kui need inimesed, kellel sellised teadmised puuduvad. Kuid sellise teadmise abil ei saa avaldada vahetut mõju ühiskonnaprotsessidele ja nende juhtimisele, mida Dilthey peab vaimuteaduste keskseks ülesandest. Võib isegi paista, et niisugune objektiivsus-taotlus, mis ajendab tegelema eelkõige ajalooliselt ja kultuuriliselt kauega, on mitte panus, mis aitab leida lahendusi kaasaja probleemidele, vaid pigem põgenemine nende eest.

Samas ei ole Dilthey märganud, et tema analüüsist, mille kohaselt kaasaegse ühiskonna ja kultuuri uurimine ei saa põhimõtteliselt viia absoluutselt kehtivatele tulemustele, omab tegelikult implikatsioone ühiskonna- ja kultuuri-protsesside juhtimise jaoks. Näiteks, et juhtimisotsustustes, mis toetuvad vaimuteaduslike uurimuste tulemustele, tuleks pidevalt arvestada sellega, et viimased on piiratud kehtivusega ja nende kehtivusulatuse tegelik piir ja tingimused võivad olla meile veel tundmatud. See laseb paista mõttekana põhimõttel, mille hiljem sõnastas Karl Popper – katsed mõjutada ühiskonnaprotsesse ei tohiks minna nii kauele, et ootustele mittevastavate negatiivsete tagajärgede ilmnemisel ei oleks enam võimalik algsituatsiooni tagasi pöörduda<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> Karl Popper. *The Open Society and its Enemies*. Chp. 9.

### **3.3. Filosoofia olemuse käsitus Dilthey hilises loomeperioodis**

Üheks ettevõtmiseks, millele Dilthey elu viimastel aastatel pühendus, oli „filosoofia filosoofia” – filosoofiline refleksioon nende erinevate vormide üle, milles filosoofia oma ajaloos on esinenud. Sellega seostatult arendas ta neil aastatel üldisemat maailmavaateõpetust. Antud teemade puhul on peamine allikas 1907. aastal ilmunud artikkel „Filosoofia olemus”. Kõrvuti arutlustega, mille taotlus on avada filosoofia olemus, sisaldab see ka metodoloogilist refleksiooni selle üle, millised on need uurimisviisid, mille abil oleks võimalik määratleda selliste kultuuri- ja ühiskonna nähtuste olemust nagu seda on filosoofia, religioon, kunst või teadus. Dilthey toetub seejuures oma struktuur-psühholoogiale, mille ta oli samal ajal taas käsile võtnud oma „Uurimustes vaimuteaduste aluspõhja teemal”.

Teiseks olulisemaks publikatsiooniks sellel teemal jäi 1911. aastal ilmunud artikkel „Maailmavaate tüübid ja nende väljakujundamine metafüüsilistes süsteemides”<sup>218</sup>. Antud artikkel on valminud paralleelselt kõne all oleva perioodi keskse teosega „Ajaloolise maailma ülesehitus vaimuteadustes”. Nii leiab siin spetsiifilisele vaimuteadusliku uurimuse valdkonnale rakendamist vaimuteaduste teooria, mida Dilthey viimati osutatud teoses arendas ja mida ma analüüsisin käesoleva töö eelmises osas.

#### **3.3.1. Metodoloogiline refleksioon filosoofia olemuse käsitlemise üle**

Mõistagi pidas Dilthey ainsana vastuvõetavaks empiirilis-induktiivset lähenemist sellele probleemile – aprioorsed filosoofiamääratlused tuli kõrvale jätta ja käsitleda filosoofia enda ajaloolist faktilisust, mis on selleks materjaliks, mille alusel tuleb leida vastus küsimusele, mis on filosoofia. Samas tuli tal tõdeda, et see materjal on juba enne, kui uurimus on alanud, kokku koondatud selle kaudu, et seda on seostatud mõne ajalooliselt väljakujunenud üldist laadi ettekujutusega filosoofiast. Ning igas sellises ettekujutuses sisaldub juba skeem, mida tahes või tahtmata järgib ka sellele toetuv teaduslik uurimistöö – see ei alga mitte tühjalt kohalt, vaid teatud teadus-eelsest arusaamisest uuritava nähtuse kohta. Dilthey osutab, et teaduslik mõtlemine ei tohi suhtuda kriitika-vabalt neisse skeemidesse, mis on kätketud niisugustesse eel-teaduslikesse üldistesse ettekujutustesse. Vastupidi, viimaseid tuli metoodiliselt kontrollida, korrigeerida ebamäära-  
rast ja ekslikku neis ning püüda saavutada seda, et uurimuse kasutuses olevad ettekujutused saaksid ühetähenduslikult määratletud ja aitaksid nii jõuda filosoofia otsitava olemusmääratluseni. (Vt. GS, V, 339, 343–344.)

Niisiis pidas Dilthey asjakohaseks lähtuda sellest empiirilisest tõsiasjast, et euroopa kultuuris ollakse harjunud seostama erinevaid vaimuelu nähtusi üldise ettekujutusega millestki niisugusest nagu filosoofia või filosoofiline. Kui neis erinevates nähtustes leitakse ühiseid tunnuseid ning koondatakse need abstrakt-

---

<sup>218</sup> Antud artiklit täiendavad sama temaatikat käsitlevad käsikirjad, mis avaldati postuumselt Dilthey „Kogutud kirjatööde” kaheksandas köites.

ses vormis kokku, siis on tegemist juba filosoofia mõistega. Niisuguse mõistekujunduse kõrgeim tase oleks aga saavutatud siis, kui nii leitud abstraktne mõiste toob esile filosoofia olemuse. Viimane omakorda on tabatud juhul, kui selline mõiste kätkeb kujunemisseadust, mille abil oleks võimalik seletada iga üksiku filosoofiasüsteemi tekkimist, iseloomu ja vahekorda teiste süsteemidega. (Vt. GS, V, 339.)

Niisuguse lähenemise korral filosoofia olemuse piiritlemisele eeldatakse, et selles vaimuelu nähtuste mitmekesisuses, mida kultuuri ajaloos on kunagi tähistatud nimetustega filosoofia või filosoofiline, sisaldub selline ühtne ja üldine sisu, mille kaudu kogu see mitmekesisus seondub ühtseks tervikuks. Dilthey mõönab, et selline eeldus ei ole sugugi enesestmõistetav, sest neid nimetusi on kasutatud üksteisest oluliselt erinevate nähtuste kohta. Ta nendib võimalust, et sellel mitmekesisusel polegi ehk ühtset olemust ja „siis on meil tegemist üksnes erinevate funktsioonidega, mis kerkivad esile muutuvates ajaloolistes tingimustes kui kultuuri vajadus ja kannavad üksnes väliselt ja ajalooliselt juhusliku nimetamise tõttu ühist tähistust – siis on olemas filosoofiad, kuid mitte filosoofiat.” (GS, V, 340.)

Dilthey asub seisukohale, et empiirilisel uurimisel tuleb selleks, et leida üles „geneetiline seaduspärasus, mis avaldub filosoofianähtustes”, metodoloogiliselt eeldada, „et eestleitavate nimetuste taga peitub ühtne fakt, nii et mõtlemine, kui see lähtub nimetustega filosoofia või filosoofiline tähistatud nähtuste ringist, ei kulge viljatult. Selle eelduse kehtivust peab uurimuse endaga kontrollima. Uurimus leiab nimetustega filosoofia või filosoofiline tähistatud faktidest olemusmõiste ja olemusmõiste peab seejärel võimaldama seletada nende nimetuste jaotust faktides.” (GS, V, 344.)

Ta osutab, et mõtlemine liigub siinkohal ringis. Ühelt poolt tuleb sel alles leida filosoofilisteks peetavatest nähtustest see tunnuste seos, mis moodustaks filosoofia mõiste. Selleks peaks ta aga suutma otsustada, milline vaimuelu nähtus on filosoofiline ja milline mitte. Teiselt poolt saab mõtlemine seda otsustada üksnes siis, kui tunnused, mis on piisavad filosoofia määratlemiseks, on talle juba tuttavad. „Näib nii, et alustamaks filosoofia kujundamist faktidest, tuleb juba teada, mis on filosoofia.” (GS, V, 343.) Dilthey on veendunud, et niisugust ringi ei ole võimalik vältida.

Ta mõönab suurt ebakindlust, mis valitseb selles, kas klassifitseerida üht konkreetset nähtust filosoofiliseks või mitte. Niisugust ebakindlust on tema hinnangul võimalik ületada vaid samm-sammult, mitte ühekordse kõikehõlmava induktsiooniga. „Meetodiks saab niisiis olla see, et üksikute menetlusviiside kaudu, millest igäüks eraldi ei saavuta ülesande üldkehtivat ja täielikku lahendamist, piiritleda siiski samm-sammult filosoofia olemusjooni ja kirjeldada kindlamalt selle alla langevate faktide mahtu ning tuletada lõpuks filosoofia elavusest (*Lebendigkeit*) seda, miks jäävad üle piiripealsed valdkonnad, mis ei luba puhast mahumääratlust.” (GS, V, 344–345.)

Dilthey ettekujutuse kohaselt on niisugusel uurimisel, nagu vaimuteaduslikul uurimisel üldiselt, kaks suunda. Ühelt poolt on eesmärgiks leida sarnasuse alusel üksikutele nähtustele ühiseid tüüpilisi tunnuseid. Konkreetne uuritav



nähtus sai sellega käsitletud mõne üldise samalaadsuse üksikjuhtumina. Teiselt poolt pidi püüdma käsitleda uuritavat mitte üksiku ja üldise, vaid osa ja terviku vahekorras. Siis vaadeldaks uuritavat konkreetset nähtust ühe üldisema seose erilaadse avaldusena, mis kuulub sellesse tervikusse kui selle osa ja selle olemuse partikulaarne ilmnemismvorm. (Vt. GS, V, 372–373.)

Dilthey nendib, et filosoofia ajaloo empiirilis-induktiivne käsitlemine annab esmalt negatiivse tulemuse – kõigis filosoofia mõistemääratlustes, mis selle käigus on esile kerkinud, ilmnevad vaid üksikud momendid filosoofia olemusmõistest. Iga niisugune filosoofiakäsitlus väljendab vaid seda, mis konkreetsetes ajaloolis-kultuurilises situatsioonis oli ühele või mitmele filosoofile paistnud sellise võimaliku ja vajaliku funktsioonina, mida filosoofia peaks inimelus täitma. Ta rõhutab asjaolu, et sellised mõistemääratlused olid välja kujundatud süstemaatilise filosoofia seisukohalt, s.t. iga filosoof lähtus seejuures oma süsteemist ning väljendas määratluses, millega ta filosoofia olemust püüdis piiritleda, seda, mis tema süsteemi seisukohalt pidi olema filosoofia jaoks tähenduslikuks ülesandeks. Niisuguse hoiaku puhul pidid kõik teistsugused määratlused paistma pelgalt sattumuslike eksitustena. (Vt. GS, V, 363.)

Dilthey asub seisukohale, et nägemaks neid erinevaid filosoofia olemusepiiritlemisi mitte sattumuslike eksitustena, vaid filosoofia ühtse olemuse partikulaarsete avaldustena, tuleb seda, mida ta nimetas süstemaatilise filosoofia seisukohaks, täiendada ajaloolise filosoofia vaatekohaga. „Tuleb määratleda mitte seda, mida peetakse filosoofiaks siin ja praegu, vaid seda, mis moodustab filosoofia sisu alati ja igal pool. Kõik üksikud filosoofiämõisted osutavad üksnes sellele üldisele sisule, mis teeb seletatavaks filosoofiana esinenu mitmekesisuse ja erinevused filosoofiakäsitluses. Ajaloolise seisukoha eelis ilmnebki selles, et see aitab mõista nende erinevate filosoofia olemuse käsituste paratamatust.” (GS, V, 364.) Nii paikapidamatu kui mõnest süstemaatilisest seisukohast kujundatud vaatekoht ka ei tundunud, filosoofia olemuse piiritlemiseks tuli nad kõik arvesse võtta, sest uurimus lähtus eeldusest, et nad kõik on ikkagi sellesama olemuse avaldused ning üksnes nendest avaldustest ongi võimalik järeldusi teha. „Niisugusest ajaloolisest vaatepunktist saab iga üksikmõiste filosoofia kohta üheks juhtumiks, mis osutab tagasi sellele kujunemisseadusele, mida kätkeb endas filosoofia faktilisus (*Sachverhalt*).” (GS, V, 365.)

Dilthey tõstab esile tõsiasja, et filosoofia olemust on väga erinevatel viisidel mõistatud – vastavalt ajaloolis-kultuuriliste tingimuste muutumisele seadis filosoofia enda ette üha uusi ülesandeid. Selle tõsiasja tunnistamine ei sundinud teda aga loobuma eeldusest, et filosoofial on üks ühtne olemus. Tema metodoloogiliseks lähenemiseks on käsitleda filosoofia olemust teatud ulatuses varieeruvate funktsioonide kompleksina, mis kasvab välja ajalooliselt suhteliselt püsivast inimloomusest. „See komplitseeritud ajalooline faktilisus seletub sellega, et filosoofia on funktsioon ühiskonna eesmärkseoses, mis on määratletud filosoofiale eriomase panusega (*Leistung*). See, kuidas filosoofia oma konkreetsetes hoiakutes seda funktsiooni täidab, on tingitud tema suhtest tervikusse ja ühtlasi kultuuriolukorrast vastavalt ajale, kohale, elutingimustele, isiksusele. Seega

pole filosoofiat võimalik piiritleda tardunult – kindla objekti või kindla meetodi kaudu.” (GS, V, 365–366.)

Kuid ehkki Dilthey uskus, et ülevaade filosoofia ajaloo esinenud erinevatest süsteemidest võimaldab mõista selle funktsioonideseose tuuma, mis moodustab filosoofia olemuse, ei saa sellest tema hinnangul tuletada veel kõiki olemuslikke tunnuseid, mis on omased vaimuelu nähtustele, mida on nimetatud filosoofilisteks. Ta pidas vajalikuks, et filosoofia olemuse ajaloolist käsitlushorisonti laiendataks ka religioonile ja kunstile kui erinevatele maailmakäsituse vormidele, mida Euroopa vaimuelu ajaloos on üldisele ettekujutusele toetudes samuti tihti iseloomustatud filosoofilistena. Ta toob nii religiooni kui kunsti ajaloos eraldi käsitlusobjektidena esile neid vorme, milles kumbki on filosoofiale iseäranis lähenenud ja mis moodustavad justkui vahelülisid nende ja filosoofiasüsteemide vahele. Niisuguse vahekihi olemasolu sunnib „minema filosoofia seni kindlakstehtud olemusjoonte taha laiema ulatuse ja sügavama aluspõhjaga seosteni.” (GS, V, 369.)

Dilthey metodoloogilise lähenemisviisi kohaselt tuleb peale seda, kui induktiivse uurimistöö tulemusena oli leitud ja kokku koondatud kõik ajalooliselt väljakujunenud vaimuelu nähtused, mida on nimetatud filosoofiaks või iseloomustatud filosoofilistena, filosoofia olemuse avamiseks järgmise sammuna leida süstemaatilises uurimissuunas neid kõiki ühendav ja üheks tervikuks koondav sisemine seos, millest lähtudes oleks seejärel võimalik seletada ka iga üksiku filosoofianähtuse kujunemist ja eripära. Artiklis „Filosoofia olemus” ta eeldab, et see seos on kätketud inimloomusesse. Selle lähemaks tundmaõppimiseks tuleb pöörata pilk oma hingeelu sügavusse ja rakendada ajaloole hingeelu teadusliku käsitlemise tulemusi. „Ajalooliselt antud jooni mõistame me ikka üksnes hingeelu sisemusest lähtudes. Teaduseks, mis seda sisemaailma kirjeldab ja analüüsib, on kirjeldav psühholoogia.” (GS, V, 372.)

### **3.3.2. Filosoofia olemus ja objektiivsuse ideaal**

Vastavalt äsjatutvustatud metodoloogilisele lähenemisele liigendub filosoofia olemuse käsitlus osutatud artiklis kolme ossa. See algab filosoofia olemusmõiste esialgse visandamisega. Järgneb filosoofia ajaloo analüüs, mis ühelt poolt toetub lähtekohaks võetud provisorsele mõistele, teiselt poolt seda aga kontrollib, täiendab ja korrigeerib. Viimaks süvendatakse ajaloolise käsitluse tulemust täiendavas süstemaatilises käsitluses, mis toetub kontseptsioonile inimelu „psüühilisest struktuurist”.

#### **3.3.2.1. Filosoofia olemuse esialgne piiritlemine**

Dilthey väidab, et filosoofia olemuse esialgse piiritlemise on ta välja kujundanud mitte isiklikest kaalutlustest lähtudes, vaid toetudes ajalooliselt eksisteerinud, nõ klassikalistele õpetustele, mida on konsensuslikult peetud filosoofilisteks.

Nende põhjal on tema arvates võimalik leida filosoofilise mõtlemise üldised tunnused. Ta jagab viimased formaalseteks ja sisulisteks.

Filosoofilise mõtlemise formaalsete ühisjoonte hulgas nimetab ta kõigepealt seda, et erinevalt eriteadustest püüab filosoofia hõlmata kogu maailma, mis on meile kogemuslikult antud – filosoofial on universaalne iseloom. Sellele vastab püüdlus üksiknähtusi seostada ning laiendada nii loodud hõlmavaid seoseid üha edasi üle eriteaduste piiride. Filosoofia teise formaalse tunnusjoonena nimetab ta üldkehtivuse nõuet, mida filosoofilisele teadmisele esitatakse. Sellega on seotud püüe anda oma väidetele üha sügavam põhjendus kuni on saavutatud nende viimne aluspõhi.

Filosoofiliste vaimuelu nähtuste sisulisi ühisjooni iseloomustades osutab ta kõigepealt sellele, et kõik nad on saanud alguse „võitlusest elu ja maailma mõistatusega” (GS, V, 346). Ta tõstab esile, et filosoofiliste õpetuste katsetele lahendada neid mõistatusi on iseloomulik „kõige sisemine suundumus isiksuse kindlustamisele ja kujundamisele, vaimu suveräänsuse maksmapanemisele, tolle intellektuaalse iseloomu poole, mis tahab tegevust teadvustada ja mitte midagi jätta mõne sellise pelga hoiaku tumedusse, mis ei ole iseendast teadlik.” (GS, V, 346.)

### 3.3.2.2. Filosoofia olemuse piiritlemine ajaloolise käsitluse alusel

Esmast provisorset arusaamist filosoofiast konkretiseerib Dilthey oma artikli selles osas, milles ta annab ülevaate sellest, millistel erinevatel viisidel on filosoofia olemust selle ajaloo vältel mõistetud. Tema käsitluses tõusevad nendes määratlustes olulisematena esile neli „olemusjoont” või aspekti, mis ilmnevad juba filosoofia algusaegadel antiikmaailmas ja võtavad filosoofia järgnevas ajaloos üha selgema kuju. (Vt. Scholtz 2008b: 12.) Filosoofia püüeldav olemusmääratlus peaks endasse lõimima kõik need neli aspekti.

1. Ajalooliselt esimeseks selliseks määratluseks peab ta filosoofia käsitamist enesemõtestusena – inimese refleksioonina enda üle, mille käigus ta mõistelises vormis teadvustab väärtusi, reegleid ja eesmärgi, millele ta oma elus toetub. Inimene püüdleb seejuures selle poole, et saavutada midagi püsivat, „kindlat punkti”, mis tõuseks elu tavalisest elamuste voolust kõrgemale, annaks inimesele identiteedi ja võimaldaks optimaalselt rahuldada tema eluvajadusi. (Vt. GS, V, 348–349.)
2. Dilthey hinnangul on inimest filosoofilisele enesemõtestusele ärgitanud iseäranis „elu ja maailma mõistatused” – mõistatuslikud küsimused maailma ja elu alguse kohta, paratamatu olevuse kohta sealpool juhuslikkusi, hinge olemuse ja surma-järgse eksistentsi kohta, inimelu vabaduse ja paratamatuse kohta. Jutt on niisiis nendest probleemidest, mis Kanti järgi olid juhtinud filosoofilise mõtlemise antinoomiatesse ega omanud lahendusi teoreetilise mõtlemise raames. Niisugust arusaamist filosoofia olemusest, mille kohaselt see seisneb just püüdes leida neile küsimustele mõistelises vormis üldkehtivalt põhjendatud vastuseid, nimetab Dilthey metafüüsikaks. Just selline

- arusaam filosoofia olemusest oli omanud domineerivat positsiooni õhtumaise filosoofia ajaloos selle algusest kuni 19. sajandini välja. (Vt. GS, V, 404–406; vrld. 348–350, 353–356, 400–403.)
3. Filosoofia ajaloos leidub ka niisuguseid filosoofilise enesemõtestuse vorme, mis peavad sellele olemuslikuks funktsiooniks anda inimesele juhatust leidmaks kohane eluviis, kujundada isiksust ning omandada selle tarvis vooruslikkust ja tarkust. Sedalaadi filosofeerimist nimetab Dilthey kõne all olevas artiklis „elufilosoofiaks” (*Lebensphilosophie*). (Vt. GS, V, 351–352.) Tolle nimetusega on tavaks saanud märkida tema enda filosoofilist positsiooni, kuivõrd „elu” on selle põhimõisteks ja printsiibiks. Antud juhul osutab ta selle väljendiga aga sedalaadi filosofeerimisele, mis suurel määral ignoreerib neid formaalseid nõudeid, mida filosoofia-süsteemides on filosoofilisele mõtlemisele seatud, nimelt universaalsuse ja üldkehtiva põhjendatuse nõudeid, et just tänu sellele paremini vastata elu enda vajadusele filosoofilise mõtestamise järele. Dilthey sedastab, et niisugused filosofeerimise vormid on enamasti esile kerkinud siis, kui traditsioonilised filosoofia-süsteemid jäävad ajalooliste tingimuste kiire muutumise tõttu niiõelda maha kaasaegsete vajadusest inimeksistentsi mõtestamise järele. Sellistel aegadel kerkib ikka ja jälle esile mõte, et elu tuleb mõista mitte metafüüsilistele süsteemidele toetudes, vaid elust endast lähtudes. (Vt. GS, V, 369–370.) See oli ka Dilthey enda filosofeerimise aluspõhimõtteks, kuid tema veendumuse kohaselt ei tulenenud sellest vajadust loobuda filosoofilise teadmise üldkehtiva põhjendatuse ehk objektiivsuse taotlusest. Tema sõnul eristabki just antud asjaolu tema elu-filosoofiat (*Philosophie des Lebens*) siinkohal silmas peetud elufilosoofilistest mõtlejatest, kelle kohta võis tema sõnul tuua piisavalt näited kogu filosoofia ajaloost – rooma stoikutest kuni Nietzscheeni. Küll tunnistab Dilthey seda, et niisugune elufilosoofiline maailmamõtestamine on püstitanud olulisi probleeme, mis on motiveerinud ja motiveerivad jätkuvalt süstemaatilist filosoofilist mõttetööd. (Vt. GS, V, 371.)
  4. Filosoofia rüpes viljeletud inimeksistentsi enesemõtestuse käigus ei saanud püstitamata jääda ka sellised küsimused nagu mis on õigupoolest teadmine, kuidas see on põhjendatav, millised erinevad teadmise vormid on võimalikud. Nendega tegelesid juba Platon ja Aristoteles ning selle suuna edasi arenedes kujunes välja arusaam, et filosoofia ongi oma olemuselt teadmise ja teaduste teooria. (Vt. GS, V, 348–350.) Dilthey nendib, et ajalooliselt eksisteerinud filosoofiamääratlustest omab just see tema kaasajal domineerivat positsiooni. Kui metafüüsika oli jõudnud oma ajaloolised võimalikused ammendada ja viimastel sajanditel jõudsalt arenenud eriteadused tõrjusid seda üha enam vaimumaailma perifeeriasse, siis tekkis just sellega eeldus ja vajadus uue filosoofia vormi järele. Selle uurimisobjektiks ei ole enam mitte kogemus-transsendentne olemine, vaid eriteadused ise ja neis asetleidev teaduslik tunnetus. (Vt. GS, V, 357.)

Uues, „mitte-metafüüsilises” filosoofia olemuse käsituses eristas Dilthey kolme suunda:

- a) uuskantiaanlikku tunnetusteooriat, mille kohaselt peaks filosoofia seisnema selles, et põhjendada teadmist niihästi tegelikkusetunnetuse, väärtusmääratluse, eesmärgiseade kui ka reeglistamise sfääris (vt. GS, V, 357–358);
- b) positivismi, mille kohaselt seisneb filosoofiale olemuslik ülesanne selles, et leida eriteaduse ühendav seos tänu millele nad koos annavad võimaluse tunnetada kogu tegelikkust (vt. GS, V, 359–361) ja
- c) filosoofiat „kui teadust sisemise kogemuse kohta ehk kui vaimuteadust”. (Vt. GS, V, 361.) See filosoofia vorm oli tema silmis alguse saanud 18. sajandi psühholoogias ja selle kõige olulisema esindajana tõstab Dilthey siinkohal esile David Hume’i. (Vt. V, 361–363.) Iseloomustusest, mille ta sellele suunale antud artiklis annab, ilmneb, et ka tema enda filosoofia paigutub sellesse traditsiooni. Selle käsitusega püüdis ta leida filosoofilist positsiooni, mis ületaks vastandlikkuse, mis tema kaasajal valitses uuskantiaanliku tunnetusteooria ja elufilosoofia vahel. Esimene püüdis olla teadus ning realiseerida taotlust jõuda üldkehtivalt põhjendatud teadmisele. Kuid selle püüdluse pöördkülg oli see, et ei tehtud enam katsetki vastata filosoofilisele mõtlemisele samavõrd loomumasele küsimusele, millist eluviisi saab pidada mõttekaks ja väärtusküllaseks. Kaasaegne elufilosoofia, mis oli keskendunud sellele, et leida vastus just viimasele küsimusele, ei püüdnudki aga jõuda üldkehtivalt põhjendatavatele tulemustele.

Oma ajaloolise ülevaatega erinevatest viisidest, kuidas filosoofia olemust on mõistetud, tõi Dilthey välja selle, et filosoofia olemus teostub „selle ilmingute mitmekesisuses” (GS, V, 364) ja realiseerub seda mitmekesisust läbivas kontinuiteedis. Igauks, kes filosoferib, teeb seda poleemikas eestleitud filosoofilise traditsiooniga, mille tõttu kujunevat ajalooline kett, mis ulatub filosoofia algusest kaasajani. (Vt. GS, V, 346.)

### 3.3.2.3. Filosoofia olemuse piiritlemine süstemaatilise käsitluse alusel

Ettekujutust viisidest, kuidas filosoofia ajaloos on selle olemust käsitatud, tuleb süvendada süstemaatilise psühholoogilise ja sotsiaalsühholoogilise käsitlusega, mis tooks välja selle sisemise seose, millele toetudes võib väita, et filosoofiliste nähtuste ajaloolisel mitmekesisusel on ühtne olemus. Dilthey toetub seejuures ühelt poolt oma õpetusele hingeelu struktuurist ning selle teleoloogilisest karakterist, mida sai eespool käsitatud. Sellele on kõigepealt rajatud tema väärtuskäsitlus. „Me otsime meie elutunde seisundit, mis vaigistaks mingil viisil meie soovid. Elu on pidevas lähenemises sellele sihile; kord näib ta seda sihti juba saavutavat, kord kaugeneb ta sellest taas. Üksnes edenevad kogemused õpetavad iga indiviidi, milles seisneb tema jaoks kehtvalt väärtusküllane. Sellele külele vastavalt on elu põhitöö jõuda läbi illusioonide selle tunnetamiseni, mis on

meis tõeliselt väärtusküllane. Protsesside seost, milles me proovime järele eluväärtusi ja asjade väärtusi, nimetan ma elukogemuseks.” (GS, V, 373–374.) Neile arusaamadele toetub omakorda tema käsitus hingeelu arengust. „Meie elu iga moment, iga epohh omab iseseisvat väärtust iseendas, kuivõrd selle erilised tingimused teevad võimalikuks meie eksistentsi (*Dasein*) teatud laadi rahuldatus ja täideviiduse (*Erfüllung*); ühtlasi on aga kõik eluastmed üksteisega seotud üheks arengulooks sellega, et me püüdleme selle poole, et saavutada aja edasirühkimises eluväärtuste üha rikkamat avaldumist, hingeelu üha kindlamalt ja kõrgemalt vormitud kuju.” (GS, V, 374.) Kuid sellel protsessil ei ole mingit loomupärast lõpetatust. Vastupidi, seda tuli käsitleda alati edasistele muutustele avatuna.

Neist põhimõtetest tõukudes väidab Dilthey, et filosoofia olemus seisneb ühes elutähtsas funktsioonis, mille leiab iga indiviidi psüühilisest struktuurist. Kui mõtteeksperimenti korras kujutada ette indiviidi, „kes oleks täiesti isoleeritud ja lisaks veel vaba individuaalse elu ajalistest piiridest”, siis tuleb tunnistada, et tal tekiks igal juhul „oma tegevuse mõtestatus (*Besonnenheit*) ja see mõtestatus saavutab oma lõpuleviiduse alles üldkehtivas teadmises sellesama tegevuse üle; ja nii nagu selle struktuuri sügavuses on üksteisega seotud tege- likkuse käsitlemine, väärtuste sisemine tundekogemus ja elueesmärkide reali- seerimine, nii püüdleb see selle poole, et tabada seda sisemist seost üldkehtivas teadmises.” (GS, V, 375.) Tema silmis on siin tegemist inimloomusesse kätke- tud tendentsiga filosoofia poole. „Filosoofia on kätketud inimese struktuuri, igatüks, milline ka ei oleks tema positsioon, on haaratud mingisse lähenemisse sellele ja iga inimlik funktsioon (*Leistung*) tendeerib selle poole, et jõuda filo- soofilise mõtestatuseni.” (Samas.)

Oma sotsiaal-ontoloogiast lähtudes rõhutab ta aga otsekohe, et niisugune kä- situs on ebapiisav, kuivõrd üksikisik kui isoleeritud indiviid on pelk abstrakt- sioon – inimindiviid on alati ühiskonna liige. Fundamentaalse samalaadsuse alusel, mis tuleneb elu enda struktuurist, tekivad erinevates indiviidides sarna- sed psüühilised funktsioonid, mis viib teatud ühiskondlike seoste kujunemisele nende vahel, mida Dilthey nimetas kultuuri-süsteemideks. „Filosoofiat võib nüüd määratleda kui üht inimühiskonna sellist kultuuri-süsteemi. Sest üksikisi- kute kõrvuti eksistentsis ja põlvkondade järgnevuses on need, kellesse on kät- ketud funktsioon väljendada üldkehtivate mõistete kaudu oma suhtumist maa- ilma- ja elu-mõistatusse, seotud üheks eesmärkseoseks.” (GS, V, 376.) Seetõttu peaksid need funktsioonid olema ühel või teisel määral esindatud kõigis indivii- dides, kõigil aegadel ja kõigis kultuurides, kuigi muutuvate ühiskonna ja kultuu- ringimuste poolt tingitud variatsioonides.

Filosoofia olemuse täielikumaks piiritlemiseks tuleb määratleda selle kul- tuuri-süsteemi koht ühiskonna struktuuris, seega suhtes teiste kultuuri-süste- emidega ja ühiskonna välise organisatsiooniga. Teiste kultuuri-süsteemide seast peab ta filosoofiale eriti lähedasteks poeesiat ja religiooni, kuna kõik nad toetu- vad mõnele maailmavaatele ja kõigile neile on olemuslikuks funktsiooniks pak- kuda lahendusi elu- ja maailmamõistatusele. 1911. aastal ilmunud artiklis „Maailmavaate tüübid ja nende väljakujundamine metafüüsilistes süsteemides”

annab ta sellele vaimuelu nähtusele järgmise kokkuvõtliku iseloomustuse. „Kõik maailmavaated, kui nad võtavad ette selle, et anda elumõistatusele täielik lahendus, kätkevad endas reeglipäraselt samaks jäävat struktuuri. See struktuur on igakord seos, milles ühe maailmapildi aluspõhjal otsustatakse küsimused maailma tähenduse ja mõtte järele ja tuletatakse siit ideaal, kõrgeim hüve, üli-  
mad põhimõtted eluviisi jaoks.” (GS, VIII, 82; vrdl. GS, V, 380.) Maailmavaa-  
tesse kätketud maailmapilt kujutab endast alati üht tegelikkuse interpretatsiooni,  
mis väljendab teatud vaatekohast maailma mõtet ja tähendust. Niisugused inter-  
pretatsioonid toetuvad üldisele elukogemusele ning üldisele elulisele häälestatu-  
sele (*Lebensstimmung*). Siinkohal tuleb aga tähele panna, et kui oma vaimutea-  
duste teoorias määratleb Dilthey terminit interpretatsioon menetlusena, mis  
peab tagama selle, et elu objektivatsiooni mõistmine saavutaks üldkehtiva põh-  
jendatuse, siis antud juhul on sellel sõnal teine tähendus. Iseloomustades meta-  
füüsikat, religiooni ja poeesiat maailma-interpretatsioonidena toonitab ta just  
seda, et kõigi nende kultuuri-süsteemide ajalood kätkevad endas interpretat-  
sioonide paljusust, ilma et ühelgi neist oleks võimalik argumenteeritult preten-  
deerida üldkehtivale põhjendatusele. (Vt. GS, V, 379; VIII, 81–82.) Niisiis on  
inimlikule vaimuelule iseloomulik sedalaadi maailmavaadete paljusust ja mit-  
mekesisust. Seejuures leiab aset erinevate maailmavaadete ning nende tüüpide  
võitlus selle eest, et omada võimu inimeste hingede üle. Mudeli selle protsessi  
kirjeldamiseks laenab ta evolutsiooniteooriast kõneledes maailmavaadete ole-  
lusvõitlusest ja loomulikust valikust nende vahel. (Vt. GS, V, 379; VIII, 84–86.)

Kohaseks uurimisviisiks peab ta siinkohal võrdlev-ajaloolist käsitusviisi. Hilisemas artiklis ta rõhutab, et selle käigus tuleb toetuda vaimu objektivatsioo-  
nidele. Niisuguse uurimistöö taotluseks on tuua esile tüüpe ning tüüpilisi aren-  
guridu, nagu ka ülemineku vorme ühelt tüübilt teisele. (Vt. GS, V, 380; VIII,  
85–86.) See võimaldab sedastada, et religioon ja kunst on teatud mõttes ette-  
valmistuseks filosoofiale ja omavad tendentsi sellele läheneda. (Vt. GS, VIII,  
90–91; V, 391, 398.) Nii religioossetes, kui ka kunstilistes maailmavaadetes  
kujuneb aegamööda välja tendents väljendada maailmavaate sisu enam mitte  
ettekujutustes, vaid mõistetes. Vastavalt sellele, kuidas see tendents edasi are-  
neb, minevat maailmavaade ühel hetkel religioossest või kunstilisest vormist üle  
filosoofilisse vormi. (Vt. GS, V, 391.)

Religioonide puhul on see seotud sellega, et need püüdvat kindlustada endale  
– nagu Dilthey ütleb – „objektiivset kehtivust”, s.t. üldkehtivat põhjendatust.  
Seda on tema sõnul aga võimalik saavutada üksnes mõistelises vormis. (Vt. GS,  
V, 388.) Kuid niipea, kui püüda väljendada religioosse maailmavaate sisu  
mõistelisel kujul, ilmneb selle erinevus filosoofiast – nimelt kui püüda seda  
teha, satutavat kohe antinoomiatesse. Nii viib see, kui üks religioon püüab saada  
objektiivseks maailmavaateks, vältimatult selleni, et niisugusel maailmavaatel  
tuleb religiooni raamid ületada ja saada filosoofiliseks. (Vt. GS, V, 389.)

Dilthey väidab, et ka luule on mitmel ajaloo perioodil olnud ettevalmistuseks  
filosoofiale. Ta tõstab näiteks esile seda, et just kreeka poeesia oli selleks vai-  
muelu vormiks, mis esimesena arendas maailmaseose objektiivset käsitust. Ob-  
jektiivsena iseloomustab ta antud juhul sellist käsitust, mis on lahutatud ja mõ-

jutamata partikulaarsetest huvidest ja kasulikkuse seisukohtadest. Sellise hoiaku maailma võttis tema arvates kreeka sõnakunstilt üle ja omaks ka tekkiv filosoofia. (Vt. GS, V, 398.)

Filosoofilise maailmavaate ehk metafüüsika eksplitsiitseks taotluseks on saavutada universaalsus ja üldkehtiv põhjendatus. „Kui maailmavaade on mõisteliselt käsitatud, põhjendatud ja sellega üldkehtivuseni ülendatud, nime-tame me seda metafüüsikaks.” (GS, V, 401) Dilthey väitel oli metafüüsilisel maailmavaatel olnud kahesugune pale. Ühelt poolt oli see nagu religioon ja kunstki orienteeritud sellele, et leida lahendus elumõistatusele. Teiselt poolt püüdlas aga sarnaselt teadusele selle poole, et niisugune lahendus oleks üldkeh-tivalt põhjendatav. Niisuguseid põhjendusi loodeti saavutada aprioorse tunne-tuse abil. Need kaks püüdlust ei ole tema järgi ühitatavad ja metafüüsika on järelikult võimatu. Ülim, mida „filosoofia-filosoofiline” käsitlus siin Dilthey hinnangul saavutada võib, on maailmavaadete üldistav tüpoloogia. Dilthey ja-gas filosoofilised maailmavaated kolme põhisuunda või tüüpi, mille aluseks oli inimese põhilised hoiakud maailma. Viimaste eristuvad vastavalt sellele, mil-line psüühilise struktuuri kolmest elemendist on teiste suhtes domineeriv. See võimaldavatki liigendada metafüüsilised õpetused tüüpidesse: 1) naturalism (materialism), 2) subjektiivne idealism ja 3) objektiivne idealism. (Vt. GS, V, 402–403; VIII, 94–118.) Olemata teadused on nad tema arusaama kohaselt ik-kagi vajalikud, tähtsad ja vältimatud – elu ise toovad neid esile, kuivõrd inimlik vajadus elu interpreteerimise järele on kustumatu.

Dilthey osutab sellele, et koos ülesannete diferentseerumise ja tööjaotusega ühiskonnas kitseneb inimeste vaade tegelikkusele, ja just seetõttu saavad täht-saks kultuurilised vormid, mille abil oleks inimesel võimalik ületada ühekülg-sust, mis on tingitud spetsialiseerumisest. Nagu luulel ja religioonil, nii on ka filosoofial funktsioon aidata meil tõusta kõrgemale oma piiratud eesmärkidest ning hoida meie mõtet avatuna, et reflekteerida „meie olemuse terviku” üle. (Vt. GS, V, 377.) Ülejäänud kultuuri-süsteemidest eristusid nad tema silmis ka sel-lega, et eelistavad hoida võimalikult suurt distantssi ühiskonna välise organisat-siooniga ja püüavad vabastada end sellega seotud piirangutest. See eristab neid näiteks sellistest kultuuri-süsteemidest nagu õigus, aga ka teadus. Kunstil kui kultuurisüsteemil pole erinevalt religioonist ja filosoofiast taotlust mõjutada inimeste „tahtelis-praktilise elu”. Religioon ja filosoofia püüavad seevastu esile tuua praktikas avalduvat struktuurseost „selle objektiivses sügavuses ja kujun-dada sellest lähtuvalt elu.” (GS, V, 378.)

Dilthey märgib samas, et olles ka objektiveeriva käsituse ja mõistelise mõt-lemise vorm, ei ole filosofeerimine sellisena mingi kindla piiriga lahutatud em-piirilistest teadustest. „Nii tuleneb mõistelise mõtlemise loomusest see, et ot-sustamine liigub edasi kõrgeimate üldistuste poole, mõistete kujundamine ja jagamine liigub edasi nende arhitektoonika poole koos selle kõrgeima tipuga, seostamine liigub edasi ühe kõikehõlmava seose poole ja põhjendamine liigub edasi viimse printsiibi poole.” (GS, V, 414.) Seetõttu võis ta kõnelda sellest, et ka eriteaduslik mõtlemine kasvab selle loomupärase arengu käigus üle filosoof-iliseks mõtlemiseks. Filosoofiaga ja mitte enam eriteadusega on Dilthey järgi



tegemist seal, kus mõisteline mõtlemine väljub partikulaarse sihiseade piirest ja püüab hõlmata ühte seosesse maailma tervikuna. „Kui mõtlemine püüab väljendada ja ühendada kaemuste, elamuste, väärtuste, eesmärkide kogu sisu nii, nagu see on läbielatud ja empiirilises teadvuses kogemusele ja kogemusteadustele antud, liigub ta asja seostamiselt ja muutustelt maailmas vastu maailmamõistele, läheb põhjendavalt tagasi maailmaprintsiibile, maailmapõhjusele, püüab määratleda maailma väärtust, mõtet ja tähendust ning küsib maailma eesmärgi järele. Igal pool, kus see üldistamise, tervikusse korraldamise, põhjendamise menetlus lahutab end teadmise tõmbest kantuna partikulaarsetest vajadustest, piiratud huvist, läheb see üle filosoofiaks.” (GS, V, 415.)

Kuid Dilthey rõhutab samas ka seda, et filosoofia niisugune üldine funktsioon, mis tuleneb inimloomuse suhtelisest püsivusest, avaldub ajalooliselt muutlikes tingimustes ja kohaneb alati neile vastavaks. „Ja nii seletub filosoofia funktsioonide pidev diferentseerumine, paindlikkus ja muutlikkus, milles filosoofia avaldub kord süsteemi avaruses, kord paneb oma jõu maksma üksikute probleemide kallal ja rakendab oma töö energia üha uutes ülesannetes.” (Samas.) Selline arusaam pidi tema veendumuse kohaselt saama aluseks ka siis, kui uurimisobjektiks on filosoofia ajalugu.

### 3.3.3. Filosoofia funktsioon kaasajal

Dilthey käsituse kohaselt oli kaasaegne filosoofia välja kasvanud üldisest veendumusest, et metafüüsika kui filosoofiline maailmavaade on nurjunud. See oli lähtunud eeldusest, et elu saladuses on üks väljapoole teadvust ja selle hoiakuid jääv, kuid rangele mõtlemisele ligipääsetav punkt, mis võimaldab erinevaid teadvushoiakuid üldkehtival viisil põhjendada ja nad ühte tervikusse siduda. (Vt. GS, V, 404.) Metafüüsika pidi ajalooliselt ebaõnnestuma, kuna see eeldus on ekslik. „Tegelikusetunnetus vastavalt kausaalsetele relatsioonidele, väärtuse, tähenduse ja mõtte läbielamine ning tahteline hoiak, mis kätkeb endas tahtetoimingu eesmärgi ja tahtele siduvat reeglit – need on erinevad hoiakuvii- sid, mis on seotud hingelisse struktuuri. Nende psüühiline relatsioon on meie jaoks olemas elamuses – see kuulub viimsete saavutatavate teadvuse faktide hulka. Subjekt hoidub nendel erinevatel viisidel objektidesse, nende faktide taha nende alusele ei saa tagasi minna.” (GS, V, 405.)

Olles teadvustanud, et metafüüsilisi püüdlusi pole võimalik teoks teha, peab filosoofiline maailmavaade oma pretensioone kriitiliselt piirama. Tuleb tunnistada, et filosoofilisele elumõtestusele peab eelnema nende tingimuste väljaselgitamine, millele toetub inimtunnetuse võimalikkus. Koos Kanti ja kaasaegse teadusekäsitusega peab Dilthey inimteadmise piiriks inimliku kogemuse piiri. Filosoofial tuleb elu- ja maailmamõistatusele lahendust otsides lähtuda sellest, mis on meile kogemuslikult antud. Kui oma varasemal loomeperioodil käsitles ta sellise kogemusliku antusena eelkõige teadvuse tervikfaktide seost, siis nüüd esineb kõrvuti osutatud seosega sellis rollis üha enam inimkultuuri. Ta eeldab, et meid ümbritseva kultuurisfääri struktuuris avaldub seesama hingeline struktureseos, mis kujundab ka filosoofilist mõtlemist. Tema käsitlusviisiks oligi

püüd seada kõik kultuuriaspektid suhtesse psüühilise struktuuri kindlate külgedega, mis neis avalduvad. (Vt. GS, V, 406–407.)

Filosoofiline maailmavaade, „püüeldes üldkehtivusele ja otsides kõikjalt üles põhjendust ning seost, peab end maksma panema kõigis kultuurisfäärides – teadvustades, mis seal toimub, põhjendades, kriitiliselt hinnates, seostades.” (GS, V, 407.) Dilthey asub seisukohale, et filosoofia taotluseks polegi midagi muud, kui jätkata selle mõtlemise arendamist, mis tekib loomulikult viisil kultuuri enda arengu käigus – „üksikutes kultuurivaldkondades arenenud tehniline mõtlemine läheb järjepidevas väljakujunemises üle filosoofiliseks mõtlemiseks.” (Samas.) Sellest küljest käsitletuna peaks filosoofia taotluseks olema kujuneda alusteaduseks (*Grundwissenschaft*), mis püüab fikseerida seda, millistel tingimustel võib meie teadmine õigustatult pretendeerida üldkehtivale põhjendatusele. Seda pidas Dilthey filosoofia tähtsaimaks funktsiooniks kaasaajal ning osutas, et seda täites astub filosoofia suhtesse erinevate kultuurisfääridega ja võtab igas ühes neist endale eripärast laadi ülesanded. Toetudes taaskord oma õpetusele psüühilisest struktuurist jaotab ta need kultuurisfäärid kolmeks. (Vt. GS, V, 408–411.)

Maailmatunnetuse sfääris peab filosoofia kaasaajal mõistagi astuma suhtesse eriteadustega, milles luuakse teadmist maailma üksikute osade kohta. Selles valdkonnas realiseerub filosoofiline enesemõtestus eelkõige loogika ja tunnetusteoriana. Filosoofia ülesandeks on siin tunnetusteoreetiliselt analüüsida eriteaduslikke meetodeid, teadvustada eriteadusliku tunnetuse eeldusi, eesmärgi ja piire. Sellise analüüsi alusel pidi filosoofia selgitama ka loodusteaduste ja vaimuteaduste vahet ja kummagi sisemist struktuuri. „Selles oma funktsioonis on filosoofia teooriate teooria – üksikute eriteaduste põhjendamine ja seostamine tegelikkuse tunnetamiseks.” (GS, V, 408.) Niisugune arusaamine filosoofia ülesandest oli tol ajal domineeriv ning oma varasemal loomeperioodil oli ka Dilthey keskendunud just sellele filosoofilise enesemõtestuse osale<sup>219</sup>.

Teise käsitusvaldkonnana tõstab ta esile väärtusteadvuse sfääri. Varasemaga võrreldes on siin uueks momendiks, et filosofoerimise üha kaalukamaks allikaks on tema silmis saanud elukogemus – elu loomupäraselt kasvav mõtestatus, mis eristab inimese tegevuse relatiivsetest, subjektiivsetest, juhuslikest ja isoleeritud külgedest tema jaoks väärtusliku. Samasugune refleksioon ja mõtestamine toimub ka ühiskonnaelu tasandil. „Need elukogemused, olles esmalt mittemetoodilised, peavad, teadvustades endale oma menetluse ulatust ja piire, võimenduma meetoodiliseks mõtestuseks, mis püüab ületada niisuguse väärtusmäärat-

<sup>219</sup> Kommenteerides viisi, kuidas Dilthey käsitleb filosoofia olemust, osutab Gunter Scholtz sellele, et ehkki Dilthey rõhuasetus oli filosoofia ajaloolise kujunemiskäigu kontinuiteedil, pidi see protsess – tema käsitusest tulenevalt – kätkema endas ka katkestusi. Näiteks niisugusest katkestusest võiks olla asjaolu, et ehkki filosoofia on tema järgi oma loomult välja kasvanud inimese loomupärasest püüdest oma elu mõtestada, on selles filosoofia vormis, mis domineeris tema kaasaaja filosoofias, s.t. tunnetusteoorias, filosoofia see funktsioon taandunud perifeerseks. Dilthey nägi selles kaasaaja filosoofia olulist puudujääki, mille põhjuseks pidas ta seda, et too oli välja kasvanud üldisest veendumusest, et metafüüsika kui filosoofiline maailmavaade on nurjunud.

luse subjektiivset karakterit. Nii läheb elukogemus üle filosoofiliseks.” (GS, V, 409.) Ta rõhutab, et filosoofia peaks jääma pidevasse kontakti elukogemusega ja püüdma viimast mõtestada nii eriteaduslikule teadmisele toetudes, kui ka viimasest sõltumatult. „Koos teaduste ja ajalooliste elukorraldustega moodustavad elukogemused filosoofia reaalse aluspõhja.” (GS, V, 410.)

Filosoofilise mõtestamise kolmanda valdkonnana tõstab ta esile „praktilist maailma”. Sest filosoofia on „tahte, selle reeglite, eesmärkide ja hüvede mõtestamine.” (Samas.) Siin saavad uurimisobjektideks need eesmärgid, ideaalid, reeglid, normid ja elukorraldused, mida inimesed oma isiklikus elus ja ühiskondlikus tegevuses järgivad, ning taotluseks peaks olema teha kindlaks kõlbeliste normide kehtivusvaldkond, eristada muutlikest eesmärkidest siduvad kohustused ning määratleda tingimused, mille korral ühiskonna eesmärksüsteemid funktsioneerivad optimaalselt. Nii saaks filosoofia „sisemiseks jõuks, mis tõukab tagant inimese võimekuse kasvu ja tema elukorralduste edasiarendamist, annab aga ühtlasi ka selle jaoks kindlad mastaabid kõlbelises reeglis ja elu reaalsustes.” (GS, V, 411.)

Dilthey on niisiis seisukohal, et filosoofia kujutab endast vaimuelu nähtust, mis on välja kasvanud inimeksistentsile loomupärasest tendentsist enesemõtestamisele ja seisneb selle edasiarendamises mõistelises, põhjendatud ja süstemaatilises vormis. (Vt. GS, V, 412.) Selles, et filosoofia analüüsib elukogemusi ka sõltumatult eriteadustest, nägi ta oma viimasel loomeperioodil eeldust, et see teoreetilise mõtlemise liik võiks anda ka oma innovaatilise panuse vaimuteaduste arengusse, kujundades välja uusi teoreetilisi hüpoteese, seda iseäranis oma sellistes eridistsipliinides nagu näiteks õigusfilosoofia, kunstifilosoofia jt. Kuid ta seab sellele tegevusel kaks tingimust. Esiteks peavad niisugused hüpoteesid olema välja kujundatud eriteaduslike meetodite abil, s.t. filosoof peab sel juhul toimima kui eriteadlane. Ja teiseks jäävad filosoofi poolt välja pakutud teooriad ka sel juhul üksnes provisoorseteks ning on õigustatud vaid teaduse ebapiisava arengutasemega antud valdkonnas. Selliste filosoofiliste teooriahüpoteeside esitamisele peaks teaduse edasises arengus järgnema nende eriteaduslik läbitöötamine. (Vt. GS, V, 411–412, 416.)

Seega võib väita, et Dilthey silmis oli filosoofia üha tähtsamaks funktsiooniks kaasajal põhjendada ja integreerida üksteisega erinevates kultuurivaldkondades tekkinud mõttevorme selleks, et süvendada inimeksistentsi enesemõtestust. Kui ta varem oli justkui enesestmõistetavalt käsitlenud teadust selle valdkonnana, mis antud seoses eelkõige tähelepanu väärrib, siis nüüd tunnistab ta ka teiste valdkondade tähtsust, väites koguni, et kaasajal on filosoofilise mõtte areng saanud kõige tugevamaid impulsse mitte süstemaatilise mõtlemise, vaid hoopis kunstiloomingu valdkonnast. (Vt. GS, V, 412.) Kuigi Dilthey seda sõnaselgelt ei väida, võib tema filosoofia-käsitusele toetudes eeldada, et filosoofia peamise funktsiooni niisugune määratlemine on samuti ajalooline nähtus ning seda pole alust käsitleda filosoofia ajaloo muutumatuks jääva lõpptulemusena.

### 3.3.4. Objektiivse filosoofia võimalikkus ja selle praktiline tähendus

Käsitletaval loomeperioodil nägi Dilthey olulist probleemi selles, et ajalooline vaade inimkultuurile, mida ta pidas kaasaegse vaimuilmade üheks kõige olulisemaks saavutuseks, oli teadvustanud ühelt poolt filosoofiasüsteemide suure mitmekesisuse ja nendesse kätketud maailmavaadete vastandlikkuse, teiselt poolt aga iga sellise süsteemi pretensiooni üldkehtivusele. Just see uusimate uuringute kaudu üha reljeefsemalt väljajoonistuv vastuolu näis skeptitsismile taas elu sisse puhuvat. „Põhjuste seas, mis skeptitsismile üha uut toitu annavad, on üks kõige mõjusam filosoofia süsteemide anarhia. Igasugusest süstemaatilise tõestustest arendamisest tugevamini toetab skeptilist vaimu see vastuolu, mis eksisteerib filosoofia süsteemide piiramatul mitmekesisusel ajaloolise teadvustamise ja iga sellise süsteemi pretensiooni vahel üldkehtivusele.” (GS, VIII, 75; vrdl. GS, VIII, 3–4.)

Enamgi veel, ta nendib, et kaasaegne „ajalooline teadvus” on veel palju sügavam mõtte skeptitsismi allikaks. See kõigutab inimeste usku sellesse, et eksisteerib muutumatu inimloomus. Just viimasele oli tema väitel toetunud nii antiikne ja keskaja ajaloo- ning ühiskonnakäsitus, kui ka vaimuteaduste nn „loomulik süsteem” uusajal. Näidates, et kõik püsivateks peetud inimtüübid on tegelikult ajalooliselt kujunenud ja selle kujunemiskäigu sattumuslikkusest vermitud, õhustas kaasaajal võidulepääsenud arenguõpetus seda lähtekohta. See „on paratamatult seotud iga ajaloolise eluvormi relatiivsuse tunnetamisega. Pilgu ees, mis hõlmab kogu maa ja kõik möödanikud, kaob elu, konstitutsiooni, religiooni või filosoofia ükskõik millise üksiku vormi absoluutne kehtivus. Nii hävitab ajaloolise teadvuse väljakujunemine veel põhjalikumalt kui süsteemide võitlus usu sellesse, et ükskõik milline filosoofia, mis on püüdnud siduval viisil väljendada maailmaseost mõistete seose kaudu, võiks olla üldkehtiv.” (GS, VIII, 77–78; vrdl. GS, VIII, 4–7.) Seega oli Dilthey silmis tema kaasaja vaimne situatsioon oluliselt kujundatud asjaolust, et selles pörkusid ühelt poolt inimesele loomumane püüdlus luua ajatu kehtivusega maailmavaatelisi õpetusi ja teiselt poolt ajalooline teadvus, mis mõistab kõigi selliste püüdluste relatiivsust ja mööduvust – see olevat „kaasaegse filosoofia pärisomaseim, vaikselt endas kantud vaev”. (GS, V, 364.)

Nagu öeldud, kujutas skeptitsism Dilthey silmis olulist väljakutset, millele filosoofial tuli kaasaajal vastata. Kuid kui ta varem nägi seda eelkõige universaalses teadmisk-skeptitsismis, siis hilisel loomeperioodil oli selleks peamiselt põhjendus-skeptitsismis, mis seadis kahtluse alla inimese võime leida oma veendumustele absoluutselt kehtivaid põhjendusi. Dilthey poolt kavandatud filosoofilise enesemõtestuse üheks peamiseks taotluseks oli osutada väljapääsute üldkehtiva maailmavaatelise teadmise defitsiidist. Kuna ta kasutas oma loometee hiliseimas faasis mõistet „üldkehtivus” tihti sünonüümina mõistele „objektiivsus” (vt. GS, VIII, 3, 6–7, 12; GS, V, 317–320), siis võib asjasõnasutatud probleemi tema enda termineid kasutades nimetada ka püüdeks näidata, kas ja kuidas on võimalik objektiivne filosoofia.

Oma lahendustee probleemile, kuidas on võimalik objektiivne filosoofia, viandas Dilthey käsikirjades, mis on avaldatud tema „Kogutud kirjatööde” 8.

kõites. (Vt. GS, VIII, 3–25.) Neis arendab ta edasi oma maailmavaateõpetust. Ta alustab seal sellega, et konstateerib kõigepealt eespool juba osutatud ajaloolist tõsiasja, et ühelt poolt eksisteerib metafüüsiliste süsteemide paljususe ning vastandlikkus ja teiselt poolt pretendeerib iga selline süsteem sellele, et esitada üldkehtivalt maailma enda objektiivset seost ja pakkuda tänu sellele kindlat alust, millele saaks toetuda inimene, kes selles maailmas tegutseb. (Vt. GS, VIII, 6.)

Dilthey asub seisukohale, et osutatud vastuolu ei ole lahendatav samal pinnal, millel see on tekkinud. Ta seab Kanti eeskujul ülesande reflekteerida nende eelduste üle, millele toetudes on filosoofiline mõtlemine niisugusesse antinoomiasse sattunud. On ühtlasi aga ka veendunud, et niisugust transtsendentaalfilosoofilist analüüsi tuleb süvendada, sest Kanti käsitlusel oli olulisi puudusi – esiteks ei käsitlenud see tunnetuse võimalikkuse tingimusi sugugi kogu nende terviklikkuses ja teiseks oli Kanti käsitlus tunnetuse võimalikkuse tingimustest ebaajalooline. (Vt. GS, VIII, 7, 13–14.)

Dilthey jaoks oli aga ilmne, et kui osutatud vastuolul on lahendus, siis saab selle tuua üksnes filosoofia ajaloolis-filosoofiline enesemõtestus. „Filosoofia ajaloo analüüs või filosoofia ajalooline enesemõtestamine läheb süsteemidelt tagasi mõtlemise suhtele tegelikkusesse, nii nagu see transtsendentaalfilosoofidel meeles mõlкус, kuid ta uurib seda ajaloolise analüüsi abil ja kui ajaloolist.” (GS, VIII, 13.) Tema kava kohaselt tuli selleks kõigepealt taandada maailmavaatelistele süsteemide mitmekesisus võrdleva uurimismenetluse abil nende põhivormidele, mis võimaldab probleemi lihtsustada. Seejärel tuli seostada need maailmavaate põhivormid eluprotsessi erinevate külgedega, mis on nende evidentsus-pinnaks. „Ja nüüd ilmneb, et need põhivormid väljendavad elususe (*Lebendigkeit*) külgi selle seoses maailmaga, nagu see elususega suhestub.” (GS, VIII, 8.) Dilthey iseloomustab maailmavaateid sümbolitenä elu erinevatele külgedele, mis kerkivad esile selle ajalooliselt muutlikes suhetes maailmaga.

Vastuolud maailmavaatelistele süsteemide vahel tekivad tema käsitluse kohaselt aga alles siis, kui süsteemid iseseisvuvad eluprotsessi suhtes ning selle tulemusena kaob silmist too ajalooliselt konkreetne seos erinevate maailmavaadete ja elu paljukülgse terviku vahel. Niisugune protsess leidvat aset teaduslikus maailmakäsitluses, millele on iseloomulik pretensioon üldkehtivusele. Kusjuures teadmise üldkehtivus paistab antud juhul tähendavat selle kõikehõlmavat ja muutumatut kehtivust. „Vastuolud tekivad niisiis objektiivsete maailmapiltide iseseisvumise tõttu teaduslikus teadvuses. Selline iseseisvumine teebki ühe süsteemi metafüüsikaks.” (Samas.)

Dilthey asus niisiis seisukohale, et vastuolu filosoofiliste süsteemide vahel, mis esitavad vastandlikke maailmakäsitlusi, kuid pretendeerivad samas kõik üldkehtivusele, laheneb siis, kui saab taas teadvustatud nende seos eluprotsessiga, mille need süsteemid ise on silmist kaotanud. Nagu eespool korduvalt juba kõneks olnud, kätkeb eluseos tema käsitluse kohaselt endas ajalooliselt muutliku sisuga struktuurseost, mille iga osa täidab teatud funktsiooni selle seose kui terviku toimimises. Ta uskus, et iga laialdasemat ja pikemaajalist tunnustust leidnud maailmavaateline süsteem väljendab adekvaatsel viisil elu struktuur-

seose mõnd üksikut funktsiooni, mis oli konkreetsetes ajaloolistes tingimustes selle seose struktuuris välja diferentseerunud. Ta väidab, et vastuolud võivad küll tekkida niisuguste süsteemide vahel, kuid neid ei ole nende eluliste funktsioonide vahel, mis on selliste süsteemide aluspinnaks. Süsteemide „alus on meie struktuuri funktsioonide pelgas erinevuses. Struktuuris pole niisiis mingit vastuolu.” (Samas.)

Dilthey lootuse kohaselt pidi vastuolule, mis paistis tõkestavat tee objektiivsele, s.t. üldkehtivale, filosoofiale, lahenduse tooma niisiis filosoofiline refleksioon, millel tuleb avastada selle vastuolulisuse tekkepõhjus eluprotsessis endas. Niisugune refleksioon viis teda ennast järeldusele, et selliseks põhjuseks on elu ammendamatu tähendusrikkus ja seetõttu lõpuni seletamatus nii ükskõik millise lõpliku süsteemi, kui ka iga nende põhivormi jaoks. Kuna iga üksiksüsteem, nagu ka nende üksik põhivorm käsitleb eluseost paratamatult piiratud perspektiivist, pidi metafüüsiliste süsteemide pretensioon kirjeldada ja seletada eluseost absoluutselt kehtival kujul, minema alati vastuollu elu enda ammendamatu paljukülgusega. See vastuolu ilmneb selles, et iga metafüüsilise süsteemi kõrvale oli varem või hiljem alati tekkinud mõni alternatiivne süsteem, mis käsitles eluseost ajendatuna selle seose mõne teise funktsiooni vajadustest ning seetõttu ka teistsugusest perspektiivist ja teisi külgi teadvustades. „Vastuolud süsteemide vahel põhinevad eluse paljukülgusele, mis väljendub neis põhivormides. Taas on siin vastuolu kätketud üksnes objektiivselt iseseisvatesse teaduslikesse maailmapiltidesse; kui aga käsitada neid põhivorme kui eluse erinevate külgede relatiivseid väljendusi, siis on neisse külgedesse kätketud üksnes erinevus, aga mitte vastuolu.” (GS, VIII, 8.) Filosoofia ei suuda metafüüsiliste süsteemide abil tabada maailma selle olemuses ja tõestada selle tunnetuse üldkehtivust – „nii jääb metafüüsilise vaimu tohutust tööst alles ajalooline teadvustus, mis seda endas kordab ja kogeb selles maailma põhjatut sügavust.” (GS, V, 406.)

Küll paistab Dilthey olevat hellitanud lootust, et osutatud vastuolu elu paljukülguse ja maailmavaadete ühekülguse vahel võiks laheneda sellega, kui need erinevad ühekülgsed maailmavaated – konkreetsemalt kunstilised, religioossed ja metafüüsilised maailmavaated – integreerida üheks terviklikuks elukäsituseks. „Nad annavad siis koos esmakordselt eluse täieliku väljenduse ühes elu ja maailmavaates.” (GS, VIII, 9.) Sellele tuleb mõistagi vastu väita, et elu täielik väljendamine on jõukohane üksnes jumalale. Inimene kui lõplik olend saab oma käsitust elu tähendus-struktuurist kindlasti avardada, kui ta mitmekesistab vaatekohti, millelt seda uuritakse, kuid ka niisugune mitmeperspektiiviline käsitus ei saa kunagi ammendada elu tähendusrikkust. Kui mõõndagi võimalust, et erinevate maailmavaadete seos suudab esitada põhilist ühe ajastu tähendus-struktuuris, siis kehtiks see ikkagi üksnes selle ajastu jaoks, muutuks aga paratamatult ebaadekvaatseks koos elu tähendus-struktuuri enda muutumisega tulevikus.

Seetõttu paistab, et kui Dilthey olnuks järjekindel, siis pidanuks ta tunnistama, et igasugune filosoofiline enesemõtestus saab õigustatult pretendeerida üksnes relatiivsele kehtivusele. See ei eelda tingimata seda, et filosoofial, mis täidab seda funktsiooni, tuleks loobuda objektiivsuse-taotlusest, kui viimase all pidada silmas seda, et see toetub objektiivsele käsitusele oma ajastu tähendus-

struktuurist, milleni on jõutud vaimuteaduslikus uurimistöös. Selles tähenduses objektiivne filosoofia peaks siis aga loobuma pretensioonist absoluutsele kehtivusele ning piirduma sellega, et taotleda üksnes relatiivset kehtivust teatud tingimustel, mis ühiskondade ajaloos pidevalt muutuvad. Seetõttu peaks maailma-vaateliste tähendus-struktuuride analüüsi vastavates õpetustes saatma pidev tunnetusteoreetiline enesemõtestus, mis kriitiliselt reflekteeriks selle esituse kehtivuse tingimuste üle, mis vajavad pidevat täpsustamist.

Dilthey probleemikäsitus lõi talle aga vastu ootusi kaasa relativistliku historisti renomee (E. Troeltsch). Iseäranis sillutas sellele teed tema väide, et üldkehtiva filosoofilise teadmise saavutamiseks tuleb loobuda süstemaatilise filosoofia vaatekohast, kuna filosoofia süsteemid saavad alati esitada vaid ühte partikulaarset ja seetõttu ühekülgselt vaatekohta. Üldkehtiv filosoofiline vaade olevat saavutatav vaid siis, kui neist partikulaarsetest vaatekohtadest kõrgemale tõustakse. See saavat võimalikuks siis, kui asuda ajaloolise filosoofia võrdlev-ajaloolisele vaatekohale (või koguni ajaloolise maailmavaate seisukohale). (Vt. GS, V, 364; 380.) Alles niisugune ajalooline filosoofia suutvat adekvaatselt kajastada kogu reaalsuse rikkust.

Süstemaatilise ja ajaloolise filosoofia niisugune vastandamine kutsus esile kriitika Dilthey aadressil. Kõige tuntumaks ja mõjukamaks selliseks reageeringuks kõne all olevale mõttekäigule sai kriitika, mis sisaldas Edmund Husserli kuulsas programmilises artiklis „Filosoofia kui range teadus”, mis avaldati ajakirjas „Logos” 1910/1911. aastal.

Võib aga siiski väita, et niisugust kriitikat pälvis mitte niivõrd Dilthey seisukoht, kui pigem ebaõnnestunud sõnastus, mille ta sellele andis. Gunter Scholtz nendib sellega seoses, et Dilthey ei eristanud selles piisavalt väljendi süstemaatilise filosoofia kahte erinevat tähendust. Ühelt poolt kasutas ta seda tähistamiseks filosoofiat, mida arendatakse teatud konkreetse süsteemi piiratud perspektiivist. Teiselt poolt tähistas ta selle väljendiga aga neid teoreetilisi lähte-kohti, millele toetub igasugune filosoofiline analüüs, sealhulgas muidugi ka filosoofia ajaloo analüüs. Et üht konkreetset filosoofiasüsteemi ajalooliselt käsitleda, ei saa tõepoolest jääda selle süsteemi enda eelduste küttesse, vaid peab suutma seda vaadelda avaramas ajaloolises horisondis. Ja selles mõttes tuleb antud süsteemi seisukoht vahetada ajaloolise vaatekoha vastu. Paraku jättis Dilthey lisamata, et ka see avaram ajalooline horisont on ikkagi alati visandatud teatud süstemaatiliselt positsioonilt. Enamgi veel, ajalooline käsitus saab kõigi maailmavaateliste süsteemide relatiivsust tõdeda üksnes juhul, kui inimtunnetus on üldse võimeline tõsikindlaks ajalooliseks tunnetuseks. Kuid selleks, et demonstreerida niisuguse teadmise võimalikkust, tuleb tegeleda süstemaatilise tunnetusteoreetilise analüüsiga. Kui meil poleks võimalik omada mingit kindlat teadmist inimajaloost, oleks ju ka väide, et kõik süsteemid on relatiivsed ja kaduvad, põhjendamata ja seega meelevaldne. (Vt. Scholtz 2008a: 31.)

Kuid seda tõsiasja mõõnis Dilthey alles oma kirjas Husserlile, millega ta reageeris viimase osutatud kriitikale enda aadressil. Ta ütleb end täielikult jagavat Husserli käsitust, et „eksisteerib üldkehtiv teadmiseteooria”, oli ta ju ise kogu oma loometee vältel selle kallal töötanud. Sarnaselt Husserlile peab ta

seda filosoofia vormi ennast teaduseks ja nimetab seetõttu ka vaimuteaduste aluspõhja, mille loomisele ta oli oma elu pühendanud, „ühe üldkehtiva teaduse” katseks. (Vt. Rodi/Lessing 1984:110.) Ilmneb niisiis, et ajaloolise ja süstemaatilise filosoofia vastuolu ei ole Dilthey silmis üldse nii kõikehõlmav, kui võib paista mõnest tekstikohast artiklis „Filosoofia olemus”. Vastupidi, ta oli seisukohal, et ajalooline käsitusviis mitte üksnes ei nõua, et tuleks hüljata igasugune süstemaatiline filosoofia, vaid hoopis nõuab ajaloolisele teadmisele süstemaatilist aluspõhja.

Seetõttu võib nõustuda Gunter Scholtziga, kui ta väidab, et selles ei pruugi olla vastuolu, kui Dilthey arendab ühest küljest süstemaatilist teadmiseteooriat ja teisest küljest väidab, et ajalooline teadvus paljastab kõigi süsteemide kaduvuse. Sest igasugune ajalooline uurimistöö toetub teatud tunnetusteoreetilistele ja metodoloogilistele eeldustele, mille kriitiline eksplitseerimine on süstemaatilise filosoofia ülesanne. Vastuolu ei pruugi olla ka selles, kui Dilthey kavandab ühelt poolt uut antropoloogilis-psühholoogilist alusteooriat ja väidab teisest küljest, et seda, mida kujutab endast inimene, kogeme me üksnes ajaloost. Tema väitel võib Dilthey antropoloogia vahekorda ajalooliste uurimustega mõista kui süstemaatilise raamkava vahekorda selle konkreetsete rakendustega. (Vt. 2008a: 31.) Küsitav tundub aga see, kas ka Dilthey ise seda vahekorda tõepoolest nii mõistis.

Küll torkab silma, et Dilthey suhtumine inимтunnetuse relatiivsusesse on ambivalentne. Ühelt poolt tõstab ta esile seda, et inимтunnetuse relatiivsuses väljendub inimese lõplikkus – see kujutab endast alati teadmist, mis on kujundatud teatud vaatepunktist ja on sedavõrd piiratud. Seetõttu on alati võimalik, et vaatepunkti muutudes jõutakse teistsugustele seisukohtadele, mis seavad eelmisi kahtluse alla. Selles võimaluses üha muuta vaatekohta nägi ta inimliku vabaduse avaldust ning oli seisukohal, et ajalooline teadvus võib aidata avada meie silmi selle võimaluse jaoks. „Iga ajaloolise nähtuse, iga inimliku või ühiskondliku seisundi lõplikkuse, igat laadi uskumuse relatiivsuse ajalooline teadvustus on viimne samm inimese vabastamise poole. Sellega saavutab inimene suveräänsuse leida igale elamusele sisu, anduda sellele täielikult, kammitsemata, justkui poleks olemas ühtki filosoofia või usu süsteemi, mis võiks inimest siduda. Elu saab mõistete kaudu tunnetamise jaoks vabaks; vaim saab suveräänsaks vastakuti dogmaatilise mõtlemise igasuguste ämblikuvõrkudega.” (GS, VII, 290–291.) Ehkki ükski tähendustesüsteem, mis ajaloolise elu ühel ajastul on välja kristalliseerunud, ei püsi igavesti, usub Dilthey, et inimene on võimeline neid süsteeme mõtestama määral, mis annab elule antud ajal piisavat tuge. Ning inimene on võimeline oma vaateid korrigeerima, kui elu tähendustesüsteem muutub sedavõrd, et vanad vaated ei suuda seda enam tema vajadusi rahuldavalt mõtestada. Seda võimaldab tema veendumuse kohaselt väita ajalooline teadmine. „Mitte iga maailmavaate relatiivsus ei ole selle vaimu viimane sõna, mis on läbi käinud kõik metafüüsilised otsingud, vaid vaimu suveräänsus kõigi nende süsteemide suhtes üksikult ja ühtlasi positiivne teadvustus selle kohta, kuidas vaimu erinevates hoiakuviisides on meie jaoks kohal maailma reaalsus.” (GS, V, 406.) Werner Stegmaier on eristanud tema probleemikäsit-



ses kolme relativismi aspekti – piiravat relativismi, poleemilist relativismi ja vabastavat relativismi. (Vt. Stegmaier 1992: 275.)

Teisalt paistab Dilthey aga olevat tagasi kohkunud nende konsekventsides ees, mida ajalooline teadvus näis implitseerivat. Viimastel loomeaastatel näivad temas kasvavat kahtlused, kuivõrd suudab niisuguse relatiivse kehtivusega filosoofia võtta enda kanda funktsiooni, mis oli filosoofiale traditsiooniline – pakuda orienteerivat tuge indiviidide ja ühiskonna elupraktikale. „Ajalooline maailmavaade on inimvaimu vabastaja viimsest ahelast, mida loodusteadus ja filosoofia pole veel katki rebinud – kuid kus on vahendid, et ületada veendumuste anarhiat, mis ähvardavad sisse tungida?” (GS, V, 9.) Kui ta heitis kõrvale kaasaegsed metafüüsikasüsteemid, näiteks Herbarti, Lotze ja Fechneri metafüüsika, siis mitte üksnes selle tõttu, et need olid tema silmis tunnetusteoreetiliselt põhjendamatud, vaid mitte vähem ka selle tõttu, et need ei suutnud tema hinnangul „anda üksikindiviidi ja ühiskonna elule kindlust ja püsi sajandi suurtes kriisides.” (GS, V, 356.)

Põhjus paistab olevat ühelt poolt selles, et Diltheyl olid filosoofia suhtes väga kõrged ootused. Filosoofia pidi tema silmis saama elupraktika juhtijaks, aitama inimestel saavutada isiksuslikku autonoomiat, andma oma panuse selleks, et inimkond võiks tegelikkuse üle valitseda, ja koguni juhtima kogu inimkonda teaduse süstematiseerimise ja organiseerimise kaudu. Teiselt poolt oli ta veendunud, et filosoofia võime enda missiooni täita sõltub sellest, kas see on võimeline saavutama objektiivset kehtivust. Viimast kaldub ta mõistmast aga just absoluutse kehtivusena, kuna ei pidanud pelgalt relatiivset maailmavaadet piisavaks toeks inimpraktikale. Ta väljendab seisukohta, et „filosoofia, mis teadvustab enda relatiivsust, mis tunnetab seda, et ta allub lõplikkuse ja subjektiivsuse seadusele, on õpetlaste kasutu lõbustus – see ei täida enam oma funktsiooni; kui iga metafüüsiline süsteem on relatiivne ja langeb ajaloos vastastikkuse välistamise dialektika ohvriks, siis peab inimvaim püüdma tagasi minna objektiivselt tunnetatavatele suhetele, milles filosoofiline süstemaatika enda arenemises ja vormides asub inimloomusega, sellele antud objektidega, selle ideaalidega ja eesmärkidega. Kui elu- ja maailmavaated muutuvad ja vahelduvad, siis peab ajalooline enesemõtestus, mille selja taga seisab filosoofiline enesemõtestus, otsima inimlikus elususes ja selle suhetes talle vastupanu avaldavasse ja talle mõjuvale üles kindla põhja igasugusele ajaloolisusele, maailmavaadete võitlusele.” (GS, VIII, 13.) Dilthey oli niisiis seisukohal, et meie võimetus inimpraktikat efektiivselt juhtida sõltub sellest, kas inimkonna käsutuses on absoluutselt kehtiv teadmine inimloomuse põhistruktuurist, mis annaks kindla aluse, millele niisugune juhtimine võiks toetuda. Üheks teeks, kuidas seda põhistruktuuri tunnetada, oli tema jaoks kindlasti maailmavaatelistel süsteemide ajalooline analüüs. „Seesama analüüs, mis teeb enda objektiks inim-mõtte mineviku, näitab iga üksiku süsteemi relatiivsust, teeb ühtlasi aga nad mõistetavaks inimese ja asjade loomusest lähtudes, uurib seadusi, mille kohaselt nad kujunevad, struktuuri, mis on neile ühine, nende peamisi kujusid (*Hauptgestalten*) ja nende kujunemisseadust ja sisemist vormi.” (GS, VIII, 12.)

Paraku oli ajaloolise tunnetuse analüüs, millest oli juttu eespool, viinud Dilthey ju järeldusele, et see ei saa anda mingeid absoluutselt kehtivaid tulemusi.

Samas ei ole alust väita, nagu ei võiks Dilthey analüüs tulemus, et inimlikud elumõtestused ei saa esitada õigustatud pretensiooni absoluutsele kehtivusele, kuigi väljendavad sellegipoolest adekvaatselt mõnd elukülge, kätkeka konsekvantse praktilise filosoofia jaoks. Gunter Scholtz osutab näiteks ühele õiguspoliitilisele järeldusele, mille võiks sellest tõdemusest tuletada – sel juhul ei saa pidada õigustatuks moodsa riigi sekkumist sellesse valdkonda, ei ühegi maailmavaate keelamist ega ka ühegi maailmavaate kohustuslikuks tegemist. (Vt. Scholtz 2008b: 23.) Mulle tundub, et kui võtta lisaks Dilthey tunnetusteooriale arvesse ka tema ontoloogilist kontseptsiooni elu-objektivatsiooni, siis saab neist tuletada printsiibi, et oma püüdes ühiskonnaelu juhtida peaks inimkond olema väga ettevaatlik. Saavad ju maailmavaatelised ideed, millele võiksid toetuda kunagised juhtimisotsustused, inimeste elus realiseeruda vaid selle kaudu, et nad institutsionaliseeruvad vastavateks ühiskondlikeks juhtimisstruktuurideks. Dilthey järgi on maailmavaatelite hoiakute niisugune objektiivverumine ühelt poolt küll tingimuseks, tänu millele nad saavad välja areneda, kuid teiselt poolt kaasneb sellega ka vastavate tähendus-struktuuride suhteliselt jäik fikseerumine. See tähendab aga niisuguste ideede fikseerumist ja seostumist võimuga, mis Dilthey analüüsi kohaselt saavad õigustatult pretendeerida üksnes piiratud kehtivusele ja peavad varem või hiljem sattuma vastuollu elu enda dünaamikaga, mis hoiab kõik objektiivsed tähendus-struktuurid muutumises. Seega võib oht kaasaegsetele ühiskondadele tuleneda mitte üksnes „veendumuste anarhiast”, mida Dilthey paistab olevat iseäranis peljanud, vaid mitte vähem ka sellest, et mõni maailmavaade võiks võimustruktuuridega kokku kasvades sellise „anarhia” radikaalselt lõpetada – muutudes nii mitte-kritiseeritavaks ning välistades võimaluse, et alternatiivsed ideed saaksid institutsionaliseeruda ja areneda.

Niisugune oht ei ole välistatud ka nende institutsioonide puhul, milles areneb teadus. Dilthey mõnab, et teaduslik uurimistöö ei ole eksisteerinud maailmavaatelises vaakumis. Vast ei oleks vale ütelda, et tema käsitlusest lähtudes võib maailmavaateid pidada oluliseks vahelülits teaduse kui kultuurisüsteemi ning selle välise organisatsiooni vahel. Tuues välja maailmavaate tüüpe tõstab ta esile just naturalismi iseäranis olulist rolli eriteadusliku tunnetuse ajaloos. (Vt. GS, VIII, 100–107, 152–156.) Loodusteadused on ühelt poolt sellisest hoiakust maailma välja kasvanud, teiselt poolt on loodusteaduste edusammud selle maailmavaate autoriteeti üha võimendanud. Antud tüüpi maailmavaadete lähtekohaks on veendumus, et loodusprotsess on ainus ja kogu tegelikkus. Nendele ühise struktuurina tõstab ta esile sensualismi epistemoloogias, materialismi metafüüsikas ning naudingutahet ja kohanemist välise determinismiga selle tundmaõppimise kaudu praktilises filosoofias. (Vt. GS, VIII, 101.) Vaimuteaduste ajaloos oli Dilthey silmis seda tüüpi maailmavaate kõige mõjukamaks avalduseks nn „loomulik süsteem”.

Samas tuleb naturalistlikku maailmavaadet pidada ikkagi teadus-väliseks nähtuseks. Dilthey mõnab, et uurimistöö eriteadustes endis on eelkõige kons-

titueeritud kasutatava metodoloogiaga, mis võib olla teadus-väliselt ühitatud erinevate maailmavaadetega. Mina sooviksin aga asetada küsimuse, kas Dilthey käsituse raames oleks võimalik kõneleda ka maailmavaadetest eriteadustes endis. Kui lähtuda sellest, kuidas ta maailmavaate mõistet avab, ei paista niisugune mõistekasutus korrektne olevat. On ju selle kohaselt maailmavaatele eelkõige iseloomulik tegelemine elumõistatustega, mis ei kuulu eriteaduste käsitlusvaldkonda. Kui eriteaduslik uurimistöö ka kätkeb implitsiitselt teatud hoiakut neisse elumõistatustesse, siis pärineb see mõnest teadus-välisest maailmavaadest, enamasti naturalismist.

Teisalt saab teadust Dilthey järgi iseloomustada ka toimeseosena, niisiis teatud tegelikkusekäsituse, väärtushinnangute ja normide süsteemina, mille alusel produtseeritakse teaduslikke hüvesid. Kuivõrd paljude teiste toimeseostega võrreldes on teadus hoopis enamal määral reflekteeritud paistab see mulle kätkevat endas midagi maailmavaatele sarnast. Antud väitekirja kontekstis oleks eriti ahvatlev näha niisuguseid teadus-siseseid maailmavaateid kujunevat objektiivsuse kui teadusliku alusväärtuse ümber. Eespool kõne all olnud loodusteaduslik objektiivsuse etalon võiks olla näiteks ühest niisugusest teadus-sisest maailmavaadest. Selliseks mõistekasutuseks võiks olla alust seda enam, kui erinevates teadusharudes leiavad aset konfliktid erinevate käsituste vahel selle üle, milline metodoloogia on kõige paremini kooskõlas objektiivsuse kui üldteadusliku väärtusega. Seda protsessi võiks siis käsitada teadus-siseste maailmavaadete võitlusena.

Võib väita, et Dilthey oma käsitlusega vaimuteadustele eripärasest objektiivsuse-ideaalist sekkub sellesse võitlusesse. Ta osutab sellele, et ühelt poolt ei ole tunnetuse ideaal, mis on kätketud loodusteadustesse, vaimuteadustele saavutatav (vt. GS, VIII, 101), teiselt poolt ei jäta see mingit ruumi maailma käsitlemisele väärtuse ja eesmärgi vaatekohalt. (Vt. GS, VIII, 105.) Ta soovib veenda avalikkust selles, et niisuguse ideaali tunnustamine ainsa aktsepteeritava teaduslikkuse etalonina tooks kaasa suurt kahju nii teaduslikule taotluse õppida tundma ühiskondlik-kultuurilist reaalsust, kui ka poliitilisele taotlusele kujundada tänu objektiivsele vaimuteaduslikule teadmisele ühiskond ümber ratsionaalselt optimaalsel viisil.

Dilthey vaatekohalt võiks väita, et see oht muutub seda suuremaks, mida enam nii naturalism kui ka mõni teadus-sisene maailmavaade objektiveeruvad institutsioonides, mille kaudu teaduselu juhatakse<sup>220</sup>. Vaimuteaduste filosoofia üheks ülesandeks peaks siit tulenevalt olema kriitiliselt analüüsida nii seda maailmavaatelist keskkonda, milles leiab aset eriteaduslik uurimistöö, kui ka teaduselu erinevaid objektivatsiooni-vorme.

---

<sup>220</sup> Sedalaadi protsessidest ja ohtudest ühe konkreetse eriteaduse, psühholoogia, näitel saab põneva sissevaate Jaan Valsineri hiljutisest raamatust *A guided science: history of psychology in the mirror of its making*. (Vt. Valsiner 2012.)

## 4. KOKKUVÕTE

Objektiivsuse teema all Wilhelm Dilthey filosoofias, millega väitekiri tegeleb, on silmas peetud suhteid mõistete objektiivsus ja juhtimine vahel.

Väitekirja eesmärgiks on kõigepealt eristada need erinevad tähendusaspektid, milles Dilthey kasutab mõistet objektiivsus, nagu ka eksplitseerida seda, milliseid tähendusi võimaldab tema õpetuse kontekst omistada mõistele juhtimine. Teiseks rekonstrueerida probleemid ja kontekstid, milles need tähendused tema mõttearenduses esile kerkivad. Kolmandaks esitada ja kriitiliselt hinnata lahendusi, mida ta leidis probleemidele, mida ta objektiivsuse-teemaga seoses püstitas. Neljandaks tuua välja vaimuteaduste objektiivsuse ja ühiskonna juhtimise vahelise seose käsitusi, mis on tema kontseptsiooni raames mõeldavad, kuid mida ta ise ei ole eksplitseerinud. Ehkki tegemist on konkreetse juhtumiuuringuna heidab see ehk ka mõnevõrra üldisemat valgust sellele, kuidas sellised väärtusetekujutused nagu objektiivsus teaduskultuuris toimivad.

Uurimused, mis antud teemal on kirjutatud, keskenduvad valdavalt Dilthey viimase loomeperioodi töödele ja selle teema epistemoloogilisele aspektile. Väitekiri soovib näidata, et see teema on implitsiitselt kätketud ka tema varasematesse töödesse ning et see on seotud ontoloogilise arutlusega selle üle, milles seisneb (objektiivne) reaalsus. Seejuures pööran tähelepanu vähe käsitlemist leidnud seosele tunnetuse objektiivsuse ja võimaluste vahel ühiskonda juhtida, mida Dilthey läbi kogu oma loometee esile tõstis.

Uurimistöö viis järeldusele, et Dilthey arutlustesse objektiivsuse teema üle on kätketud mitmeid erinevaid tähendusi, milles ta kasutab mõisteid (objektiivne) reaalsus, tunnetuse objektiivsus ja ühiskonna juhtimine. Täheleddasin nelja erinevat konstellatsiooni, mis ajalooliselt üksteist välja vahetades neist tähendustest moodustuvad. Kaks esimest neist toetusid tema veendumuse kohaselt ebarahuldavatele kontseptsioonidele selle kohta, milles seisneb objektiivsus nii ontoloogilises kui ka epistemoloogilises mõttes. Neile vastukaaluks andis ta kõne all olevatele mõistetele uue tähenduse ning kujundas välja uue käsitluse seostest nende tähenduste vahel. Seejuures on tema käsitluse rõhuasetused aja jooksul nihkunud, nii et võib rääkida kahest erinevast tema poolt loodud kontseptsioonist, mis toetuvad nende tähenduste seosele.

Esimene niisugune konstellatsioon moodustub metafüüsilisest realismist, tunnetuse realistlik-fundatsionalistlikust objektiivsuse-ideaalist ning ühiskonna juhtimise sellisest käsitusest, mida võiks ehk nimetada valgustatud absolutismiks. Sellist käsitust peab Dilthey iseloomulikuks traditsioonilisele metafüüsikale. Metafüüsika ajalugu taandub tal jutustuseks sellest, kuidas suutmatus jõuda tulemustele, mis rahuldaksid püstitatud objektiivsuse-ideaali, sünnitab skeptitsismi. See asjaolu stimuleeris omakorda refleksiooni inimtunnetuse võimalikkuse tingimuste üle.

Dilthey tõdeb siiski, et peale kaasaegse loodusteaduse sünni 17. sajandil niisugune skeptitsism mõnevõrra taandus, sest uusaegne teadus paistis jõudvat tulemustele, mis näisid olevat kooskõlas metafüüsika objektiivsus-ideaaliga. Nii moodustub teine konstellatsioon, mis kätkeb metafüüsilist realismi, loodustea-

alusliku objektiivsus-etalonini realistlik-fundatsionalistlikku tõlgendust ning ühiskonna juhtimise käsitlemisest analoogilisena loodusteadusliku teadmise tehnilis-tehnoloogilisele rakendusele.

Dilthey oli veendunud, et loodusteadusliku objektiivsus-etalonini aluselt kujundatud pilt sotsiaalsest tegelikkusest on ühekülgne, kuivõrd toetub käsitlusele, mis ei püüa hõlmata inimloomust tervikuna, vaid keskendub sellest tuletatud abstraksioonidele, ning selle rakendamine ühiskonnaelu kujundamiseks saab viia üksnes destruktivsetele tulemustele (nn „loomulik süsteem“). Kuna seda abstraktselt-ühekülgset ettekujutust inimesest peeti aga inimloomuse teadusliku objektiivseks käsituseks, paistis niisugune rakendus olevat õigustatud. Sellisena tulenesid antud objektiivsuse-käsitusest tema hinnangul tsivilisatsiooni ähvardavad praktilised konsekventsid. Tunnetuskriitilist refleksiooni selle üle pidas ta seetõttu elulise tähtsusega ülesandeks.

Dilthey teeb kirjeldatud probleemsituatsioonist järelduse, et filosoofia peab metafüüsika-järgsel ajal saama tunnetusteooriaks, mille ülesandeks oleks kummutada universaalne skeptitsism inimtunnetuse suhtes ning põhjendada usku, et me oleme võimelised saavutama teadmist selle kohta, mis reaalsuses aset leiab. Eriteaduste jaoks pidi selle ülesande lahendama see, et filosoofia kui alusteadus loob nende põhjenduskäikudele kindla aluspõhja. Tema tunnetusteooria on oma taotlustelt iseloomustatav tugevalt fundatsionalistliku empirismina. Arutlustes, mida ta skeptitsismi tõrjumiseks arendab, võib välja tuua kaht fookust. Tema varasemal loomeperioodil on esiplaanil püüe kummutada skeptilist järeldust, et inimtunnetus ei küüni kunagi reaalsuse enda tõese esituseni. Oma loometee viimastel aastakümnetel keskendub ta enam sellele, et tõrjuda skeptilist järeldust, et inimtunnetusel ei ole kunagi võimalik saavutada üldkehtivalt põhjendatud teadmist. Kummalgi loomeperioodil kujuneb välja veidi erinev konstellatsioon mõistete objektiivne reaalsus, objektiivne tunnetus ja ühiskonna juhtimine vahel.

Vältimaks eespool kirjeldatud probleeme pidas Dilthey vajalikuks loobuda metafüüsilisest realismist uue reaalsuse-mõiste kasuks. Niisiis pidi ontoloogiline analüüs looma eeldused selleks, et oleks võimalik välja töötada teaduste, sealhulgas iseäranis just vaimuteaduste tunnetusteoreetiline aluspõhi. Tolles ontoloogilises analüüsis lähtus ta tunnetusteoreetilise idealismi anti-skeptilise argumendi ontoloogilisest eeldusest, mis oli kätketud tema filosoofias aluseks võetud kahte põhiprintsiipi. Kuigi Dilthey seda eksplitsiitselt ei tee, võib minu arvates väita, et sellega oli ta sisuliselt loonud filosoofilise aluse, millele toetudes ta oleks saanud sisse tuua objektiivse teadmise uue mõiste. See seisneb selles, et objektiivseks saab lugeda sellist väidet, mis esitab tõeselt ja üldkehtivalt põhjendataval viisil tegelikkust nii, nagu see on meile antud. Kusjuures meie jaoks on tegelik kõik see, mis on meile antud teadvuse faktina teadvuse tervikseoses ehk eluseoses. Nende tunnuste kaudu võib määratleda tunnetuse objektiivsuse-ideaali, mida tema filosoofiliselt positsioonilt saab pidada õigustatavaks. Kui ta seda tunnetus-ideaali oma varasemal loomeperioodil enamasti nii ei nimetanud, siis paistab põhjus olevat eelkõige selles, et sõna „objektiivne“ oli ta

kasutanud peamiselt selleks, et iseloomustada metafüüsilis-realistlikke ja tunnetusteoreetilisi-realistlikke positsioone.

Kuni oma hilise loomeperioodini oli Dilthey seisukohal, et vaimuteadusliku tunnetuse peamiseks allikaks on sisemine kogemus laias tähenduses. Tema veendumuse kohaselt omab see välise kogemuse ees olulist eelist, mis tuleneb sisemises kogemuses käsitatava reaalsuse-segmendi ontoloogilistest karakteristikutest. Need annavad tema arvates aluse väita, et sisemised faktid on sisemisele kogemusele põhimõtteliselt transparentsed. Ta rõhutab eriti mõtet, et sisemiste faktide ontoloogilise eripära tõttu ei ole sisemisel kogemusel faktide seostamiseks vaja sarnaselt loodusteadustele täiendada tajutut hüpoteetiliste seose-konstruktsioonidega, vaid see seos on tajus endas antud ning seda on võimalik vahetult ja tõsikindlalt analüüsida ning kirjeldada nii, et vastavad analüüsid ja kirjeldused on otseselt verifitseeritud. Sellele lisab ta teise olulise asjaoluna, et sisemise taju aluseks olevasse elamusse on kaasatud hingeelu terviku kõik olemus-komponendid, mistõttu võivat väita, et sisemine taju saab anda absoluutse kinnituse, et sisemises kogemuses ja sellele toetuvas vaimuteaduslikus uurimistöös kasutatavad mõisted omavad reaalsus-sisu. Niisugust tugevalt fundatsionalistlikku epistemoloogiat ei peeta tänapäeval valdavalt enam kaitstavaks seisukohaks.

Dilthey on veendunud, et teooriad, mis avaksid tee protsesside juhtimisele ühiskonnas, tuleb üles ehitada toetudes inimloomuse terviklikule kogemusele, millest loodusteaduslik objektiivsuse-etalon oli just õigustanud mööda vaatama. Samas ühiskonna juhtimise võimalikkust ennast paistab ta olevat mõistnud põhimõtteliselt sarnaselt sellele, kuidas seda kujutati ette nn „loomuliku süsteemi” raames. Tundub aga, et käsitlus vaimuteadustele spetsiifilisest objektiivsuse-ideaalist, mis on implitsiitselt kätketud Dilthey tolle aja analüüsi, pidi toimima mitte niivõrd alusena, millele toetudes sai õigustada mõnd konkreetset juhtimisteooriat või -praktikat, kui pigem alusena, millele toetudes sai tõrjuda selliseid juhtimisteooriaid ja -praktikaid, mis tema silmis põhinesid ühekülgetele ja seetõttu ebaadekvaatsetele käsitustele inimloomusest.

Vaimuteaduste aluspõhja käsitlemisele Dilthey hilisel loomeperioodil on iseloomulik, et ta seab sellele eksplitsiitselt eesmärgiks põhjendada seda, et need teadused on võimelised jõudma objektiivsetele uurimistulemustele. Sellega kaotab objektiivsuse mõiste selle negatiivse konnotatsiooni, mis sel oli varem, kui ta tähistas sellega valdavalt positsioone, millele ta vastu seisis. Objektiivse tunnetuse all peab ta seejuures silmas sedasama, milles seisnes vaimuteadusliku tunnetuse tunnetusteoreetiliselt õigustatava objektiivsuse mõiste, mis minu arvates on implitsiitselt kätketud juba tema varasemassegi selleteemalisse mõttearendusse. Kuid varem oli tema epistemoloogiliste mõtiskluste keskmes püüe põhjendada seda, et vaimuteaduslik tunnetus võib õigustatult pretendeerida sellele, et see representeerib tõeselt uuritavat tegelikkust, nagu see on meile antud. Nüüd omistab Dilthey üha enam kaalu asjaolule, et elu, elukogemus ja vaimuteadused on pidevas vastasmõjus. Antud tõsiasi aktualiseeris küsimuse, kuidas on vaimuteaduslikus uurimistöös saavutatav teadmise üldkehtiv põhjendatus. Võib täheldada seda, et ta hakkab teadvustama pinget kahe aspekti vahel,

mis on kätketud vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsuse mõistesse, mida ta pidas tunnetusteoreetiliselt õigustatavaks – elulähedus pidi tema silmis tagama nendes teadustes saavutatud tulemuste objektiivsuse nende sisu reaalsus-küllasuse ning reaalsus-eheduse tähenduses, kuid just seesama asjaolu seadis kahtluse alla vaimuteadusliku tunnetuse objektiivsuse selle üldkehtiva põhjendatuse tähenduses.

Dilthey näeb lahendust selles, et vaimuteaduslik uurimus peaks keskendumas ontoloogilisele struktuurile, mida ta nimetas objektiivseks vaimuks. Ta iseloomustab viimast kui indiviidide vahelist ühtekuuluvust, mis on rajatud ühiselt jagatud tähenduste sfäärile. See on objektiivne kõigepealt selles mõttes, et need tähendused ei sõltu indiviidide suvast ja eksisteerivad indiviidide jaoks kui väline reaalsus. Kuid erinevalt loodusest ei ole see väline reaalsus indiviididele antud mitte pelgalt välises tajus, vaid mõistmise elementaarsete ja kõrgemate vormide kaudu. Seda jagatud tähenduste sfääri peab ta objektiivseks aga veel ka selles mõttes, et need tähendused on üldkehtivad selle konkreetse ühtekuuluvuse liikmete jaoks. Eriti oluline muutus seisneb aga selles, et objektiivset vaimu eristab ta nüüd indiviidides toimuvatest psüühilistest protsessidest. See realiseerub küll indiviidide hingeelu kaudu, kuid kujutab endast viimase suhtes autonoomset moodustist. Ühiskondliku eluprotsessi oluliseks komponendiks on see, et objektiivse vaimu tähenduste varamu kasvab ning tähendusseosed muutuvad üha komplekssemateks.

Vaimuteadustes uuritava reaalsuse-segmendi piiritlemine objektiivse vaimuna, mida mõistetakse elu objektivatsioonide kaudu, kujutab endast tähelepanuväärset muutust Dilthey käsitluses selle kohta, milles seisneb vaimuteaduste poolt uuritava reaalsuse objektiivsus ontoloogilises tähenduses. Ta mõõnab, et objektivatsiooni kaudu võivad elu ja vaim hakata paistma millegi püsiva, staatilise, tardunu, inertse, massiivse. Tõrjumaks ohtu, et objektiivne vaim kui vaimuteaduste poolt spetsiifiliselt uuritav reaalsuse-aspekt, saab tema käsitluses õigustamatul määral asjastatud ja iseloomustamaks lähemalt sellesse kätketud struktuurset mitmekesisust, toob Dilthey oma vaimuteaduste-filosoofiasse sisse mõiste toimeseos. Sellest saab peamine vahend, millega ta avab objektiivse vaimu struktuuri ja dünaamikat – objektiivne vaim on kirjeldatav tähenduste sfäärina, mis moodustub toimeseostes ja nende võrgustikes, mis arenevad erinevate inimkoosluste rüpes.

Dilthey peab vaimuteadustele eriomaseks käsitleda inimmaailma fakte läheduses eeldusest, et need omavad tähendust tänu sellele, et nad on alati lülid mõne toimeseose tervikus ja annavad koos selle teiste osadega oma panuse, et antud toimeseose kui terviku väärtused ja eesmärgid võiksid teostuda. Niisugused toimeseosed põimuvad üksteisega ja moodustavad suuremaid tähendustervikuid. Objektiivse vaimu ja toimeseoste niisugust ontoloogilist eripära paistab ta olevat käsitanud eeldusena, mis peaks tegema võimalikuks selle, et sedalaadi tähenduslikkus oleks objektiivselt tunnetatav. Uurimistöö tulemuste pretensioon üldkehtivusele saab toetuda vastastikkusele sõltuvusele, mis eksisteerib toimeseose üksikute osade mõistmise ja selle kui terviku tunnetuse vahel. Ta on seisukohal, et uurimistöö viib seda kehtivamatele tulemustele, mida avaramaid ja

sisemiselt struktureeritumaid käsitlusi ajaloolis-kultuurilistest tervikseostest selles välja töötatakse – siis leiab iga väide selle seose üksiku osa kohta kinnitust selle kaudu, et see on konsistentne nii terviku üldkirjelduse, kui ka selle teiste osade mõistmisega.

Dilthey mõttearendused viivad järeldusele, mida kaasajal võiks formuleerida selliselt, et absoluutselt kehtiv tunnetus on võimalik vaid „jumala silma” vaatekohalt. Kui siduda teaduslik objektiivsus sedalaadi üldkehtivusega, siis tuleks tunnistada, et objektiivne vaimuteaduslik tunnetus pole võimalik. Selleks, et õigustatult väita, et objektiivsuse taotlemine on vaimuteadusliku tunnetuse mõtet-omavaks sihiks, oleks tal tulnud püüeldavas objektiivsuse ideaalis asendada absoluutse kehtivuse nõue nõrgema, nimelt formaalse ja relatiivse üldkehtivuse nõudega. Püüdsin näidata, et kohati ta seda teebki ning implitsiitselt on tema arutlustesse sellel teemal kätketud vaimuteadusliku teadmise objektiivsuse niisugune käsitlus, kuid ta ei ole selles mitte alati järjekindel.

Võib väita, et vaimuteadusliku teadmise objektiivsuse niisugune käsitlus annab hea aluse Dilthey ühele põhilisele seisukohale, mille sisu ta ise aga lähemalt avanud ei ole – nimelt, et vaimuteadusliku teadmise üldkehtivusest sõltub see, kuivõrd saavad need teadused teoks teha oma missiooni olla vahendiks, mille abil on võimalik ühiskonda soovitud viisil mõjutada või koguni juhtida. Tema väidet võiks siis mõista nii, et see lähtub arusaamast, et ühiskonna juhtimine on alati sõltuv sellest kultuurikeskkonnast või, Dilthey terminoloogias, neist toime- ja tähendusseostest, mida konkreetses ühiskonnas eest leetakse. Seetõttu on hea alus väita, et mida objektiivsem, s.t. tänu ulatusele, diferentseeritusele ja koherentsusele põhjendatum on teadmine nende seoste kohta, seda enam loob see eeldusi selleks, et oleks võimalik langetada adekvaatseid juhtimisotsustusi. Tõdemusele, et niisuguse juhtimise võimalikkus sõltub sellest, kuivõrd objektiivne on olemasolev vaimuteaduslik teadmine, ei oleks vastuväiteks ka tõsiasi, et see teadmine vajab pidevat korrigeerimist ning seda mitte üksnes uurimishorisoni laiendamise korral, vaid ka sellest tulenevalt, et uuritavad toime- ja tähendusseosed ise on pidevas muutumises. Võimalus ühiskonda sügavamalt mõjutada seisneks antud käsituse kohaselt aga selles, et mõjutatakse neid toime- ning tähendusseoseid endid, millesse ühiskonnaliikmete toimingud on lõimitud ning mida nad ilma seda kavatsemata oma tegevusega stabiliseerivad. Vaimuteaduslik teadmine saab anda ühiskonna protsesside juhtimisse panuse teadvustades oma objektiivsete uurimiste abil ühiskonnaliikmeile nende tegevuste sügavamat, objektiivset tähendust. See kujutab endast kolmandat tähendust, mille võib Dilthey õpetuse kontekstis anda ühiskonna juhtimise mõistele.



## SUMMARY

This dissertation “The Theme of Objectivity in Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Human Sciences” concerns relations between the concepts of *objectivity* and *guidance*.

The purpose of this dissertation is to first distinguish the different conceptions of objectivity and guidance in Dilthey’s philosophy. Second, to reconstruct the problems and contexts within which these conceptions arise during the development of his thought. Third, to present and assess critically the solutions that he proposed for the problems that he raised within the context of the theme of objectivity. Fourth, to bring out the various approaches to the relations between the objectivity of human sciences and the guidance of society that can be provided within the framework of his conception, but which he himself did not explicate. Although the dissertation is a specific case study, it will hopefully cast a more general light on how value conceptions such as objectivity function within the culture of the sciences.

Previous studies on the topic have generally focused on Dilthey’s later works and on its epistemological aspect. The present dissertation aims to demonstrate that this theme is already implicitly contained in his earlier works and is related to the ontological discussion about what (objective) reality consists in. Particular attention is paid to the less discussed connection between the objectivity of cognition and the possibilities of guiding society, which Dilthey himself emphasized throughout his writings.

This dissertation reaches the conclusion that there are several different concepts of (objective) reality, the objectivity of cognition, and the guidance of society contained within Dilthey’s discussions on the theme of objectivity. I distinguish four different constellations in Dilthey’s thought that are constituted by these concepts. According to his conviction, the first two rely on unsatisfactory conceptions of what objectivity is in both the ontological and the epistemological sense. Against these he provided new conceptions of ontological and epistemological objectivity. Moreover, the emphases of his approach shifted over time, so that we can propose that he developed two different conceptions based on the connections between these concepts.

The first of these constellations comprises metaphysical realism, the realist-foundationalist ideal of objectivity for cognition, and the kind of conception of the guidance of society that may be termed enlightened absolutism. According to Dilthey, such an approach is characteristic of traditional metaphysics. For him, the history of metaphysics reduces to a narrative about how the inability of reaching conclusions that would satisfy the proposed ideal of objectivity gave birth to scepticism. According to Dilthey, this stimulated reflection on the conditions necessary for knowledge.

Dilthey does note, however, that after the birth of natural sciences during the 17<sup>th</sup> century such scepticism receded somewhat, since modern science appeared to reach conclusions that seemed to accord with the metaphysical ideal of objectivity of cognition. Here then the second constellation is formed, which com-

prises metaphysical realism, the realist-foundationalist interpretation of the standard of objectivity derived from natural sciences, and the treatment of the guidance of society analogously with the technical-technological application of scientific knowledge.

Dilthey was convinced that the image of social reality formed on the basis of the scientific standard of objectivity is limited in so far as it relies on a conception that does not attempt to encompass human nature in its entirety, but only focuses on derivative abstractions, so that its application to the development social life can only lead to destructive consequences (the so-called „natural system“). However, since this abstract and limited notion of human nature was treated as the scientific-objective view of it, such an application appeared to be justified. In his assessment, such an understanding of objectivity would result in practical consequences that would threaten human civilization. For these reasons he considered the epistemological reflection on this topic to be of vital importance.

From this problematic situation Dilthey draws the conclusion that in this post-metaphysical era philosophy must become epistemology, the task of which would be to refute universal scepticism toward human cognition and to substantiate the belief that we are capable of attaining knowledge about what takes place in reality. For specialized sciences, this problem was supposed to be solved by the fact that philosophy as a foundational science would provide their explanations with a firm foundation. In its aims, his epistemology should be characterised as a strongly foundational empiricism. There are two stages in his discussion on refuting scepticism. His early works foreground an attempt to refute the sceptical conclusion that human cognition can never attain the true representation of reality in itself. During the last decades he increasingly focuses on countering the sceptical conclusion that human cognition can never attain universally valid knowledge. Both periods develop a slightly different constellation between the concepts of objective reality, objective cognition and the guidance of society.

In order to escape scepticism, Dilthey deemed it necessary, in his earlier works, to abandon metaphysical realism in favour of a new conception of reality. The ontological analysis was supposed to provide the prerequisites for developing an epistemological foundation for the sciences, and especially for the human sciences. I argue that with his ontological analyses Dilthey developed a substantial philosophical groundwork on the basis of which he could have introduced a new conception of objective knowledge. According to this conception, which remains largely implicit in Dilthey's writings, a claim is objective if it is true (in that it represents reality as it is given to us in immediate lived experience) and universally valid (in that this lived experience is correctly conceptualized and communicated). Furthermore, for us, the real is everything that is given to us as a fact of consciousness in a general nexus, i.e. the nexus of life. These attributes allow us to define the ideal of the objectivity of cognition which, from his philosophical position, can be considered to be justifiable. While he did not call his ideal of cognition „the ideal of objectivity“ during his

earlier period, the main reason seems to be that he then used the word „objective” to describe metaphysically realist and epistemologically realist positions.

Up until his late period, Dilthey saw as the primary source for cognition in the human sciences the inner experience in the wider sense. According to his conviction, inner experience has an important advantage over outer experience. This advantage is derived from the specific ontological characteristics of the segment of reality that is given in inner perception – here, unlike in outer perception, there is no ontological gap between appearance and reality. This, provide the basis for his claim that inner facts are transparent for inner experience. He particularly emphasises the idea that, due to the ontological specificity of inner facts, inner experience, unlike natural sciences, does not need to supplement cognition with hypothetical connection-constructions, but that the connections between inner facts are given in perception itself and thus can be analysed and described directly so that the corresponding analyses and descriptions are directly verified. To this he adds another important aspect, namely that the impressions that form the basis of any inner cognition involve all essential components of the psychic nexus. It is for this reason that Dilthey claims that inner cognition can provide an absolute assurance that the concepts used in inner experience and the concomitant research conducted in the human sciences have content that corresponds to reality. A strongly foundationalist epistemology such as this is today not thought to be a defensible position.

Dilthey was convinced that the theories that would open up the path to guiding social processes must be built up on the basis of the experience of the entire human nature. According to Dilthey, this experience was ignored due to the widespread acceptance of the scientific standard of objectivity. Yet it seems that he understood the very possibility of guiding society in terms similar to those imagined within the framework of the „natural system”. It appears, however, that his approach to the ideal of objectivity particular to the human sciences, which is implicitly contained in Dilthey’s thought of the time, was not supposed to function as the foundation on the basis of which one could justify a particular theory or practice of guidance, but rather as a foundation on the basis of which one could counter such theories or practices of guidance which he saw as being based on limited and therefore inadequate conceptions of human nature.

Dilthey’s treatment of the foundations of the human sciences in his later works is characterised by an explicit aim of explaining how these sciences are capable of attaining objective research results. As such, the concept of objectivity loses the negative connotation that it had before, when he mostly used it to refer to the positions that he opposed. By objective cognition he now makes explicit the same concept of objectivity which I argued was implicit in his earlier thoughts on the matter. However, his earlier thinking on epistemology was focussed on attempts at explaining how the human sciences can justifiably claim to represent reality as it is given to us. From now on, however, Dilthey pays increased attention to the fact that life, life-experience and the human sciences are involved in a constant mutual interaction. This leads Dilthey to the question about how research in the human sciences could reach universal valid-

ity that characterizes knowledge. It should be noted that he begins to realize that there is a tension between two aspects contained within the concept of objectivity in the cognition of the human sciences – in his view, its closeness to life was supposed to ensure the objectivity of the results attained in these sciences in the sense that their content is genuinely real, but that this very fact casts doubt on the objectivity of the cognition of the human sciences in the sense of its universal validity.

Dilthey's proposed solution was that research in the human sciences should focus on the ontological structure which he called objective spirit. He describes the latter as the communality of individuals, founded on the sphere of shared meanings. It is objective first in the sense that these meanings are independent of the contingency of individuals and exist for them as external reality. But unlike nature, this external reality is not given to individuals only in outer perception, but through the elementary and higher forms of understanding. In addition, this sphere of shared meanings is objective also in the sense that these meanings are generally valid for the members of that particular communality. But the most substantial change resides in the fact that from now on he differentiates objective spirit from the psychic processes taking place within individuals. Objective spirit may be realized through the mental life of individuals, but represents a formation independent of the latter. An important component of the social process of life is that the storehouse of meanings of the objective spirit becomes ever richer and connections between meanings become increasingly more complex.

The delineation of the segment of reality studied by the human sciences as objective spirit, understood through the objectifications of life, represents a remarkable change in Dilthey's approach to what constitutes the objectivity of the real in the ontological sense as it is studied by the human sciences. He admits that as a result of objectification life and spirit may begin to appear as something stable, static, congealed, inert, and massive. In order to counter the threat that objective spirit as that aspect of reality specifically studied by the human sciences becomes in his treatment unjustifiably reified, and in order to provide a closer description of its structural diversity, Dilthey introduces the conception of productive nexus or system into his philosophy of the human sciences. This conception becomes the primary instrument which he uses to analyse the structure and dynamics of the objective spirit – the latter can be described as a sphere of meanings that is formed by the productive nexuses and their networks that develop within various human communities.

In Dilthey's view, what is distinctive of the human sciences is that they approach the facts of the human world on the basis of the premise that they are meaningful as links in some larger productive nexus and as such contribute, alongside its other parts, to the fulfilment of the values and purposes of the given productive nexus as a whole. Such productive nexuses become intertwined and thereby form larger meaningful wholes. This kind of an ontological specificity of the objective spirit and productive nexuses enables the human sciences to cognize such meanings objectively. The objectivity of research re-

sults relies on the reciprocal dependency that exists between the understanding of the individual parts of a productive nexus and the cognition of it as a whole. His position was that research can lead to increasingly more valid results the more encompassing and more internally structured are the treatments of the historical-cultural general nexus developed within it – in such a case, every claim about an individual part of that nexus is confirmed by the fact that it is consistent with both the description of the general nexus and with the understanding of its other parts.

The development of Dilthey's thought leads to the conclusion which today may be formulated as follows: absolutely valid cognition is possible only from a „God's eye" perspective. If we connect scientific objectivity to this kind of universal validity, we must admit that objective cognition is impossible. The dissertation argues that in order to claim that the pursuit of objectivity is the meaningful goal for the cognition of the human sciences, Dilthey should have replaced, in his aspiration for the ideal of objectivity, the requirement of absolute validity with a weaker, that is, a formal and relative requirement for universal validity. I demonstrate that he in fact does this sporadically, and that his discussions on this theme do implicitly contain such a treatment of the objectivity of the human sciences, but that he is not always consistent in this.

The dissertation argues that such an approach to the objectivity of knowledge in the human sciences provides a good basis for one of Dilthey's main assumptions. Namely, Dilthey thinks that the extent to which human sciences can accomplish their task of guiding society depends on the validity of the knowledge they produce. This assumption makes sense if he thinks that the guidance of society is always dependent on the cultural environment, or in Dilthey's terminology, those meaningful productive nexuses which are already present in a given society. It thus provides a good basis for arguing that the more objective, that is, the wider, the more differentiated and coherent is the knowledge about these nexuses, the more adequate will be the decisions that are made in guiding the society. Moreover, the claim that the possibility of such guidance depends on the level of objectivity of current knowledge in the human sciences cannot be countered by the fact that this knowledge requires constant rectification, and this not only when the horizon of research is extended, but also because the meaningful and productive nexuses themselves are constantly undergoing change. The possibility of a more profound influence on society consists in influencing these meaningful and productive nexuses into which the activities of the members of the community are intertwined and which they unwittingly stabilise through their activities, themselves. Also, knowledge derived from the human sciences can contribute to the guidance of social processes by using its objective studies to reveal to the members of the society the deeper, objective meaning of their activities. This represents, in addition to enlightened absolutism and technical-technological application of scientific knowledge, a third conception of the guidance of society within Dilthey's doctrine.

## KASUTATUD KIRJANDUS

- Dilthey, Wilhelm 1922. Gesammelte Schriften. Bd. I, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1914. Gesammelte Schriften. Bd. II, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1924. Gesammelte Schriften. Bd. V, Die geistige Welt – Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1924. Gesammelte Schriften. Bd. VI, Die geistige Welt – Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1927. Gesammelte Schriften. Bd. VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1931. Gesammelte Schriften. Bd. VIII, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1958. Gesammelte Schriften. Bd. X, System der Ethik. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1977. Gesammelte Schriften. Bd. XVIII, Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1982. Gesammelte Schriften. Bd. XIX, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895). Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Dilthey, Wilhelm 1990. Gesammelte Schriften. Bd. XX, Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Wilhelm Dilthey 1960. Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Zusammengestellt von Clara Misch. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Graf Yorck von Wartenburg 1877–1897. Herausgeben von Sigrid von der Schulenburg. Halle (Saale) 1923.
- Becker, Alexander 2009. Lebenswelt und undogmatischer Naturalismus. In *Natürliche Geist. Beiträge zu einer undogmatischen Anthropologie*. Hrsg. von A. Becker und W. Detel. Akademie Verlag: Berlin, 221–262.
- Berkeley, George (1710) 1980. A Treatise concerning the Principles of Human Understanding. In *Berkeley's philosophical writings*. Ed. D. M. Armstrong. Collier: New York.
- Bianco, Franco 1985. Dilthey und das Problem des Relativismus. In *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Karl Alber: Freiburg/München.
- Bollnow, Otto Friedrich (1936) 1955. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart.
- Bollnow, Otto Friedrich (1937) 1982. Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften. In *Studien zur Hermeneutik. Bd. I. Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, 13–47. Verlag Karl Alber: Freiburg/München.

- Choi, Jong-Uk 1987. Die geistig-gesellschaftliche Krise des 19. Jahrhunderts und die Aufgaben der Diltheyschen „Kritik der historischen Vernunft“. Eine Untersuchung über das Motiv der Philosophie Diltheys. Wissenschaftlicher Verlag Trier: Trier.
- Churchland, Paul (1981) 2012. Eliminativmaterialism ja propositsioonilised hoiakud. In *Akadeemia* N 8, 1479–1505.
- D’Anna, Guiseppe; Johach, Helmut; Nelson Eric (Hrsg.) 2013. Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages. Königshausen&Neumann: Würzburg.
- Daston, Lorraine 1992. Objectivity and the escape from perspective. In *Social Studies of Science*, 22, 597–618.
- Daston, Lorraine; Galison, Peter 2007. Objectivity. Zone Books: New York.
- Davidson, Donald (1984) 2012. Esimese isiku autoriteet. In Donald Davidson. *Põhjuslikkus, tõlgendamine ja teadmine: valitud filosoofilised artiklid*. Koostanud ja toimetanud J. Kangilaski ja B. Mölder. Varrak: Tallinn, 438–455.
- Davidson, Donald (1991) 2012. Eksternaliseeritud epistemoloogia. In Donald Davidson. *Põhjuslikkus, tõlgendamine ja teadmine: valitud filosoofilised artiklid*. Koostanud ja toimetanud J. Kangilaski ja B. Mölder. Varrak: Tallinn, 530–547.
- Davidson, Donald (1995) 2012. Objektiivsuse probleem. In Donald Davidson. *Põhjuslikkus, tõlgendamine ja teadmine: valitud filosoofilised artiklid*. Koostanud ja toimetanud J. Kangilaski ja B. Mölder. Varrak: Tallinn, 504–529.
- Decher, Friedhelm; Hennigfeld, Jochem 1991. Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts. In *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Friedhelm Decher und Jochem Hennigfeld. Königshausen&Neumann: Würzburg, 9–19.
- Demmerling, Christoph 2004. Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte. In *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*. Hrsg. Christoph Halbig und Christian Suhm. Ontos Verlag: Frankfurt.
- De Mul, Jos 2004. The Tragedy of Finitude: Dilthey’s Hermeneutics of Life. Yale University Press: New Haven & London.
- Detel, Wolfgang 2005. Hybrid Theories of Normativity. In *Virtue, Norms, Objectivity. Issues in Ancient and Modern Ethics*. Edited by C. Gill. Clarendon Press: Oxford, 113–144.
- Detel, Wolfgang 2007a. Grundkurs Philosophie. Band 2. Metaphysik und Naturphilosophie. Reclam: Stuttgart.
- Detel, Wolfgang 2007b. Grundkurs Philosophie. Band 3. Philosophie des Geistes und der Sprache. Reclam: Stuttgart.
- Detel, Wolfgang 2007c. Grundkurs Philosophie. Band 4. Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Reclam: Stuttgart.
- Detel, Wolfgang 2007d. Grundkurs Philosophie. Band 5. Philosophie des Sozialen. Reclam: Stuttgart.
- Detel, Wolfgang 2009. Naturalismus und intentionaler Realismus. In *Natürliche Geist. Beiträge zu einer undogmatischen Anthropologie*. Hrsg. von A. Becker und W. Detel. Akademie Verlag: Berlin, 13–64.
- Detel, Wolfgang 2011. Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Dierse, Ulrich 2003. Das Begriffspaar *Naturwissenschaften-Geisteswissenschaften* bis zu Dilthey. In *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*. Hrsg. von G. Kühne-Bertram, H.-U. Lessing und V. Steenblock. Königshausen&Neumann: Würzburg, 15–33.

- Dierse, Ulrich 2013. „Empirie und nicht Emprismus.“ Diltheys Verhältnis zu Auguste Comte und zum Positivismus seiner Zeit. In *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Hrsg. von Gunter Scholtz. Vandenhoeck&Ruprecht unipress: Göttingen, 53–63.
- Ebbinghaus, Herman 1984. Über erklärende und beschreibende Psychologie. In *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing. Suhrkamp: Frankfurt a. Main.
- Ermath, Michael 1987. Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding. In *Dilthey and Phenomenology*. Ed. by Rudolf A. Makkreel and John Scanlon. University Press of America: Washington, D.C.
- Fischer, Joachim (2008) 2009. Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Karl Alber: Freiburg/München.
- Foucault, Michel 2011. Teadmine, võim, subjekt. Valik räägitust ja kirjutatust. Koostanud ja kommenteerinud Marek Tamm. Varrak: Tallinn.
- Frege, Gottlob (1918) 1999. Mõte: üks loogiline uurimus. In *Tähendus, tõde, meetod. Tekste analüütilisest filosoofiast*. Koostanud ja toimetanud J. Kangilaski ja M. Laasberg. Tartu Ülikooli Kirjastus: Tartu, 54–77.
- Fumerton, Richard 2010. Foundationalist Theories of Epistemic Justification, In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/sum2010/entries/foundationalist-justification/>.
- Gadamer, Hans-Georg (1960) 1990. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. – 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In *Gesammelt Werke*. Bd. I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg 1986. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. – 2. Ergänzungen, Register. In *Gesammelt Werke*. Bd. II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Gallagher, Shaun; Zahavi, Dan 2010. Phenomenological Approaches to Self-Consciousness. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Autumn 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/aut2010/entries/self-consciousness-phenomenological/>.
- Galliker, Mark 2013. Das geisteswissenschaftliche Forschungsprogramm der Psychologie. Diltheys „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ sowie die Antwort von Ebbinghaus. In *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Hrsg. von Gunter Scholtz. Vandenhoeck&Ruprecht unipress: Göttingen, 193–207.
- Gaukroger, Stephen 2012. Objectivity. A Very Short Introduction. Oxford University Press.
- Gertler, Brie 2008. Self-Knowledge. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Autumn 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/aut2008/entries/self-knowledge/>.
- Gjesdal, Kristin 2013. Enlightenment, History, and the Anthropological Turn: The Hermeneutical Challenge of Dilthey's Schleiermacher Studies. In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D'Anna, Guisepppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königshausen&Neumann: Würzburg, 323–353.
- Gloy, Karen 2004. Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Verlag Karl Alber: Freiburg/München.
- Gloy, Karen 2008. Die Geburt des Selbstbewusstseins aus dem Differenzbewusstsein. In *Kollektiv- und Individualbewusstsein*. Hrsg. von K. Gloy. Königshausen & Neumann: Würzburg, 63–86.



- Haardt, Alexander 1989. Vom Selbstbewusstsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewusstseins in der zweiten Hälfte der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen , 292–302.
- Habermas, Jürgen 1968. Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hanna, Robert 2009. Kant's Theory of Judgment. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/spr2009/entries/kant-judgment/>.
- Hartung, Gerald, 2006. Theorie der Wissenschaften und Weltanschauung. Aspekte der Aristoteles-Rezeption im 19. Jahrhundert. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 60, lk. 290–309.
- Haugaard, Mark; Ryan, Kevin 2012a. Introduction. In *Political Power: The Development of the Field*. Edited by Mark Haugaard and Kevin Ryan. Barbara Budrich Publishers: Opladen, Berlin, Toronto, 9–19.
- Haugaard, Mark; Ryan, Kevin 2012b. Power in Social and Political Theory. In *Political Power: The Development of the Field*. Edited by Mark Haugaard and Kevin Ryan. Barbara Budrich Publishers: Opladen, Berlin, Toronto, 21–53.
- Heidegger, Martin (1927) 1993. Sein und Zeit. Max Niemeyer: Tübingen.
- Herfurth, Thomas 1992. Diltheys Schriften zur Ethik. Der Aufbau der moralischen Welt als Resultat einer Kritik der introspektiven Vernunft. Königshausen & Neumann: Würzburg.
- Hessbrüggen-Walter, Walter 1999. Objektivität. In *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. II. Hrsg. H. J. Sandkühler. Meiner: Hamburg, 975–978.
- Hodges, H G (1952) 2010. The Philosophy of Wilhelm Dilthey. Routledge: New York.
- Huemer, Michael 2011. Sense-Data, In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/spr2011/entries/sense-data/>.
- Hume, David (1739) 2004. A Treatise of Human Nature. Ed. D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford University Press: Oxford.
- Husserl, Edmund (1911) 2010. Philosophie als strenge Wissenschaft. Felix Meiner: Hamburg.
- Ineichen, Hans 1975. Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Jung, Matthias 1996. Dilthey zur Einführung. Junius: Hamburg.
- Johach, Helmut 1974. Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Verlag Anton Hain: Meisenheim am Glan.
- Johach, Helmut 1984. Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 2, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen , 92–127.
- Johach, Helmut 2013a. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften – Programmatik und Bedeutung für die Gegenwart. In *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Hrsg. von Gunter Scholtz. Vandenhoeck&Ruprecht unipress: Göttingen, 113–129.
- Johach, Helmut 2013b. Dilthey, Simmel und die Probleme der Geschichtsphilosophie. In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D'Anna, Giuseppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königshausen&Neumann: Würzburg, 225–242.

- Kant, Immanuel 1781. Kritik der reinen Vernunft. Hartknoch: Riga.
- Kant, Immanuel (1783) 1982. Prolegomena igale tulevasele metafüüsikale, mis on vöimeline esinema teadusena. Eesti Raamat: Tallinn.
- Kant, Immanuel 1787. Kritik der reinen Vernunft. Hartknoch: Riga.
- Khrentzos, Drew 2011. Challenges to Metaphysical Realism, In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/sum2011/entries/realism-sem-challenges/>
- Knüppel, Renate 1991. Diltheys erkenntnistheoretisches Logik. Wilhelm Fink Verlag: München.
- Köhnke, Klaus Christian 1986. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Krausser, Peter 1968. Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kreiter, Erik 2006. Friedrich Adolf Trendelenburg und die Weltanschauungstypologie Diltheys. In *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*. Hrsg. von G. Hartung und K. C. Köhnke. Eutiner Landesbibliothek: Eutin, 169–189.
- Kühne-Bertram, Gudrun 2006. Einflüsse Trendelenburgs auf Wilhelm Diltheys Philosophie und Logik des Lebens. In *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*. Hrsg. von G. Hartung und K. C. Köhnke. Eutiner Landesbibliothek: Eutin, 143–168.
- Landgrebe, Ludwig 1928. Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Freiburg.
- Lazarus, Moritz (1862) 2003. Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. In *Moritz Lazarus. Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. v. K. C. Köhnke, Felix Meiner: Hamburg, 27–38.
- Lazarus, Moritz (1865) 2003. Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In *Moritz Lazarus. Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. v. K. C. Köhnke, Felix Meiner: Hamburg, 151–238.
- Lessing, Hans-Ulrich 1984. Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Verlag Karl Alber: Freiburg/München.
- Lessing, Hans-Ulrich 1985. Dilthey und Lazarus. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Bd. III. Hrsg. von F. Rodi. Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen, 57–82.
- Lessing, Hans-Ulrich 1992. Dilthey und Johannes Müller. Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie. In *Johannes Müller und die Philosophie*. Hrsg. von M. Hagner und B. Wahrig-Schmidt. Akademie Verlag: Berlin, 239–254.
- Lessing, Hans-Ulrich 1995. Dilthey und Helmholtz. Aspekte einer Wirkungsgeschichte. In *Deutscher Zeitschrift für Philosophie*, 43, 819–833.
- Lessing, Hans-Ulrich 2001. Wilhelm Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Lessing, Hans-Ulrich 2002. Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften. In *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*. Hrsg. v. G. Kühne-Bertram und G. Scholtz. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 49–67.
- Lessing, Hans-Ulrich 2006a. Das Wahrheitsproblem im Historismus: Droysen und Dilthey. In *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Hrsg. von M. Enders und J. Szaif. Walter de Gruyter; Berlin New York, 275–286.

- Lessing, Hans-Ulrich 2006b. Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* und Diltheys Theorie der Wissenschaft. In *Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung*. Hrsg. von G. Hartung und K. C. Köhnke. Eutiner Landesbibliothek: Eutin, 191–203.
- Lessing, Hans-Ulrich 2011. Wilhelm Dilthey. Eine Einführung. Böhlau Verlag: Köln Weimar Wien.
- Locke, John (1690) 2004. An essay concerning human understanding. Clarendon Press: Oxford.
- Löwisch, Dieter-Jürgen 2002. Wilhelm Dilthey: Grundlinien eines Systems der Pädagogik und Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Makkreel, Rudolf A. 1991. Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Makkreel, Rudolf A. 1992. Dilthey: Philosopher of Human Studies. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Makkreel, Rudolf A. 2012. Wilhelm Dilthey. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/dilthey/>
- Makkreel, Rudolf; Rodi, Frithjof 1989. Introduction to Volume I. In Wilhelm Dilthey. Selected Works, Volume I. Introduction to the Human Sciences. Princeton: Princeton University Press, 3–43.
- Mandelbaum, Maurice (1938) 1967. The Problem of Historical Knowledge. Harper: New York.
- Marquard, Odo (1965) 1982. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. In Odo Marquard (1973) 1982. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 122–144.
- Matteucci, Giovanni 2013. Das anthropologische Geflecht von Erlebnis-Ausdruck-Verstehen als Destruktion der „Innenwelt“ bei Dilthey (und Wittgenstein). In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D’Anna, Guiseppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königs-hausen&Neumann: Würzburg, 257–273.
- Megill, Allan 1994. Introduction: Four Senses of Objectivity. In *Rethinking Objectivity*. Ed. By Allan Megill. Duke University Press: Durham and London, 1–20.
- Mezzananza, Massimo 2012. Von Dilthey zu Levinas. Wege im Zwischenbereich von Lebensphilosophie, Neukantianismus und Phänomenologie. Verlag Traugott Bautz: Nordhausen.
- Miller, Alexander 2010. Realism. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/realism/>
- Misch, Georg 1924. Vorbericht des Herausgebers. In Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften. Bd. V, Die geistige Welt – Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Mölder, Bruno 1996. Episteemiline autoriteetsus oma vaimuseisundite suhtes. In *Akadeemia* 10, lk. 2060–2086.
- Mölder, Bruno 2004. Psühholoogia humanistlikku inimpilti lammutamas. In *Vikerkaar*, 2004, 10–11, 181–190.
- Nagel, Thomas 1986. The View from Nowhere. Oxford University Press: New York/Oxford.
- Nagl-Docekal, Herta 1982. Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie. R. Oldenbourg: Wien, München.

- Nelson, Eric S. 2013. Between Nature and Spirit: Naturalism and Anti-Naturalism in Dilthey. In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D'Anna, Guisepppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königshausen&Neumann: Würzburg, 141–160.
- Newman, Lex 2010. Descartes' Epistemology. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/sum2010/entries/descartes-epistemology/>.
- Nietzsche, Friedrich 1887. Fröhliche Wissenschaft: „La gaya scienza“. Fritzsk: Leipzig.
- Poggi, Stefano 2013. Dilthey und die romantische Psychologie. In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D'Anna, Guisepppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königshausen&Neumann: Würzburg, 355–367.
- Porter, Theodore M. 1995. Trust in Numbers. The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life. Princeton University Press: Princeton.
- Reed, Baron 2008. Certainty. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/win2008/entries/certainty/>.
- Riedel, Manfred 1978. Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Rodi, Frithjof 1969. Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart Berlin Köln Mainz.
- Rodi, Frithjof 1990. Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Rodi, Frithjof 2003. Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey. Velbrück Wissenschaft: Göttingen.
- Rodi, Frithjof 2013. Zur Einführung. In *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*. Hrsg. von D'Anna, Guisepppe; Johach, Helmut; Nelson Eric. Königshausen&Neumann: Würzburg, 15–31.
- Rodi, Frithjof; Lessing, Hans-Ulrich (Hrsg.) 1984. Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Suhrkamp: Frankfurt a. Main.
- Römel, Johannes 1996. Die Kant-Kritik Wilhelm Diltheys und das Problem der Legitimierung von Erfahrungserkenntnis. Butzon und Bercker: Kevelaer.
- Russell, Bertrand (1912) 2001. The Problems of Philosophy. Oxford University Press: Oxford New York.
- Scanlon, John 1987. The Status of Intentionality in Dilthey's „Studies toward the Foundation of the Human Sciences“. In *Dilthey and Phenomenology*. Ed. by Rudolf Makkreel and John Scanlon. University Press of America: Washington, D.C.
- Scheler, Max 1948. Wesen und Formen der Sympathie. Verlag G. Schulte-Blumke: Frankfurt.
- Schlossberger, Matthias 2005. Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander. Akademie Verlag: Berlin.
- Schmidt, Burghart 1985. Das Widerstandsargument in der Erkenntnistheorie. Ein Angriff auf die Automatisierung des Wissens. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Schnädelbach, Herbert (1983) 1991. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Suhrkamp Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main.
- Scholtz, Gunter 1991. Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel des Geisteswissenschaften. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Scholtz, Gunter 1997. Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880–1945). In *Geschichtsdiskurs, Bd. 4, Krisenbewusstsein, Katastrophen-*

- erfahrungen und Innovationen 1880–1945*. Hrsg. v. W. Küttler, J. Rüsen und E. Schulín. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 19–50.
- Scholtz, Gunter 2008a. Diltheys Philosophiebegriff. In *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Hrsg. v. G. Kühne-Bertram und F. Rodi. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 17–37.
- Scholtz, Gunter 2008b. Dilthey über das Wesen der Philosophie. In Wilhelm Dilthey. *Das Wesen der Philosophie*. Marix Verlag: Wiebaden, 7–23.
- Scholtz, Gunter 2013. Diltheys Geschichtstheorie. In *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Hrsg. von Gunter Scholtz. Vandenhoeck&Ruprecht uni-press: Göttingen, 131–148.
- Schwitzgebel, Eric 2010. Introspection. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Autumn 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/aut2010/entries/introspection/>.
- Searle, John 1995. *The Construction of Social Reality*. New York.
- Stegmaier, Werner 1992. Philosophie der Fluktuanz: Dilthey und Nietzsche. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Steinbrenner, Ulrike 2007. Objektive Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung. Zum Verhältnis von Geist und Welt. Ontos Verlag: Frankfurt.
- Tetens, Holm 1999. Wissenschaft. In *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. II. Hrsg. H. J. Sandkühler. Meiner: Hamburg, 1763–1772.
- Valsiner, Jaan 2012. *A Guided Science. History of Psychology in the Mirror of Its Making*. Transaction Publishers: New Brunswick and London.
- Willaschek, Marcus 2003. Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Wilson, Holly L. 1987. On Mandelbaum's Critique of Dilthey's Relativism. In *Dilthey and Phenomenology*. Ed. by Rudolf A. Makkreel and John Scanlon. University Press of America: Washington, D.C.
- Windelband, Wilhelm (1894) 1993. Ajalugu ja loodusteadus. In *Akadeemia* 3, Tartu.
- Zimmerli, Walther 1985. Das Theorem der Tatsachen des Bewusstseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus oder: wie Dilthey den Sack Fichte prügelte und den Esel Reinhold meinte. In *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 3, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 167–190.
- Zöckler, Christofer 1975. Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als „Praxiswissenschaft“ und die Geschichte ihrer Rezeption. Zöckler: Wolfshagen.



**LISA**





## WILHELM DILTHEY ON THE OBJECTIVITY OF KNOWLEDGE IN HUMAN SCIENCES

Andrus Tool

*University of Tartu*

**Abstract.** Wilhelm Dilthey was one of the first thinkers whose philosophy centred on the reflection of the nature of human sciences. These sciences had evolved into academic disciplines already within the context of the concept of scientificity (*Wissenschaftlichkeit*) of German Idealism. They underwent a certain crisis of foundations in the nineteenth century in connection with the general rise of empiricism in the conception of science as such. Dilthey's goal was to provide these sciences with philosophical-epistemological foundation as a specific domain of empirical research sciences. One of the aspects of his philosophical analyses along these lines was the grounding of the objectivity of the research results of the given sciences. The very success of human sciences in their inherent aspiration to exert counter influence on social life depended directly, as he saw it, on attaining this particular goal. Two focuses can be distinguished in Dilthey's treatment of objectivity. On the one hand, he strives to demonstrate how justified is the pretension of the representations of human sciences to attain the genuine social-historical reality. On the other hand, he tries to prove that the particular representations of human sciences are justified in their pretensions to universal validity. Dilthey's analyses face major difficulties in the process of attaining both these goals, which forces him to modify his understanding of the role of human sciences in human life.

**Keywords:** Wilhelm Dilthey, human sciences, objectivity, lived experience, social life, understanding, liberty

### 1. Introduction

As a philosopher of science, Wilhelm Dilthey (1833–1911) focused on human sciences or *Geisteswissenschaften*, a term that had gained currency in German culture. These sciences underwent a so-called crisis of foundations (*Grundlagenkrise*) (Lessing 1984:132–136) during Dilthey's formative years in the second half of the nineteenth century. In Germany, human sciences had evolved into sciences mainly within the framework of the concept of scientificity (*Wissenschaftlich-*

*keit*) of German Idealism. However, during the first half of the nineteenth century the human sciences had developed into empirical research sciences, which made it impossible for them to understand their own nature by means of the concept of scientificity that had formed the basis for their development into academic disciplines (Schnädelbach 1991:108–117). On the other hand, a sound methodological research apparatus had been elaborated over the years within the various human science disciplines, to which they could resort in their ambitions to offer genuinely scientific knowledge of areas that until then had been studied basically from the metaphysical point of view of German Idealism. In these circumstances, Dilthey saw a new role for philosophy, the status of which as an academic discipline had become somewhat unstable in the post-metaphysical era. This role consisted in providing the existing research methodology of contemporary human sciences with the philosophical-epistemological foundation that it still lacked.

As a negative consequence of the above-mentioned lack, he points out the groundlessness of the validity pretensions of knowledge as the human sciences view it, which undermines their inherent aspiration to provide rules for the optimal management of social life. It is especially characteristic of Dilthey's reasoning that the solution of these two tasks coincides, as he sees it: the very substantiation of the objectivity of the research results of human sciences would guarantee the ability of these sciences to react back on life and society (Dilthey 2002:159).

Thus we could say that Dilthey's deliberations of the objectivity of scientific knowledge are motivated by two aspirations. On the one hand, to form an adequate self-understanding for the human sciences of themselves as legitimate members of the scientific community. On the other hand, to motivate the pretensions of human sciences to become the instrument of consciously shaping the social life.

In its endeavours to elaborate the epistemology of scientific knowledge, German philosophy relied on the national tradition, especially on the philosophical legacy of Immanuel Kant. "Back to Kant" became the catchword for a number of diverse philosophical quests in the second half of the nineteenth century in Germany. Dilthey, too, was influenced by this movement, as the very ambitious name that he gave to his epistemological aspirations testifies. Thus he set out to create "the critique of historical reason", i.e. to complete in the philosophy of human sciences something analogous to what he thought Kant had achieved within the framework of his critique of reason in elaborating the epistemological foundations of natural sciences.

In accordance with the general Kantian views, Dilthey proceeds in his philosophy from the analysis of consciousness, attributing a major role to the synthetic activeness of human spirit in the formation of human world view, just like Kant had done before him. Likewise, he adopts in general lines Kant's idea of the objectivity of scientific knowledge, according to which the latter consists in the strictly general and inevitable validity of knowledge about experienced reality. In Dilthey's opinion, Kant had managed to present convincingly the conditions of the possibility of the objectivity of cognition in natural sciences. At the same time he was positive that it was not possible to treat cognition in human sciences in an

adequate manner by proceeding from the conditions that Kant had delineated in the area of natural sciences. This, in its turn, induces Dilthey to modify Kant's transcendentalism on a large scale. In the course of this process, the concept of objectivity also undergoes a certain change. Kant regarded the general and inevitable relations between natural phenomena as objects of objective knowledge. From the point of view of human sciences, which emerged after Kant's days, unique phenomena, too, were considered to be legitimate objects of research. In fact, Dilthey regarded unique cultural phenomena as the most significant field of research of this branch of science. Thus we could conclude that objective knowledge in human sciences should also contain the universally valid knowledge of unique objects.

By and large, Dilthey's treatment of objectivity seems to have two focuses. In his earlier creative period, the grounding of the objectivity of human sciences consists in the demonstration of the fact that the ambition of these sciences to grasp reality is justified. In his later phase, however, he focuses on substantiating the universal validity of cognitive achievements in the domain of human sciences. I shall take a closer look at the respective approaches in the two subsequent parts of the present article.

## 2. Objectivity as correspondence to reality

Dilthey's epistemological analysis proceeds from one fundamental principle. He calls this the principle of phenomenality (*Satz der Phänomenalität*): "The supreme principle of philosophy is the principle of phenomenality: according to this principle everything that exists for me is subject to the condition that it is a fact of my consciousness. All outer things, too, are only given as a connection of facts or processes of the consciousness. Objects, things, only exist for, and in, consciousness" (Dilthey 1974a:90). This principle stresses the point that whenever man experiences something, on the most elementary level, it is a fact of his consciousness, although the non-philosophical mind is not aware of this. The term "facts of consciousness" emphasizes the significance of this principle in Dilthey's philosophical analysis as pointing to a special domain of facts. The science, therefore, that should deal with the given domain of facts, is philosophy as the universal empirical discipline. It does rely on a specific mode of experience, but experience nevertheless, and this should guarantee philosophy a respectable status among other empirical sciences.

According to Dilthey, the principle of phenomenality is the only reliable point of departure for philosophy primarily due to the fact that if there is reason at all to state that something exists, it is only in this way and inasmuch as it is a fact of consciousness. Dilthey understands philosophy, first and foremost, as "a guide for methodically grasping reality, the real world in pure experience, and for analyzing it within the limits prescribed by the critique of knowledge" (Dilthey 1989:173). Thus the principle of phenomenality, according to Dilthey's intention, should

serve as a point of departure for moving towards the solution of the central problem of his epistemology – to ground the pretension of scientific knowledge, especially that of the human science knowledge, to capture reality.

The concept condensed in the principle of phenomenality has also its critical side – Dilthey applies it to his critique of metaphysics. The very essence of metaphysics, he argues, lies in the attempts to find behind the facts of consciousness something that would allow one to deduce the facts of consciousness, and this way to explain them by means of purely intellectual apprehension. The principle of phenomenality, therefore, indicates the limit of reasonable cognitive pretension which, as Dilthey saw it, had been uncritically crossed by traditional metaphysics. Dilthey also views Kant's concept of *Ding an sich* as a metaphysical relic, by which the founder of transcendental philosophy betrayed his own critical method.

Dilthey calls the specific mode of experience, by which we become aware of what exists for us as a fact of consciousness, *Innewerden*, or reflexive awareness. By this term he denotes the primordial unity of consciousness. Dilthey argues that *Innewerden* as the most simple modality of consciousness precedes the division of subject and object, of form and content, and of act and content, by means of which the structure of consciousness was commonly described. This is a groundbreaking subject-object-identity. For this reason, Dilthey believes that the reflexive awareness of facts of consciousness on the given level is characterized by the highest degree of immediacy and certainty.

When viewed from the genealogical aspect, Dilthey treats *Innewerden* as “the most simple form in which psychic life can appear” (Dilthey 1989:254). The unity of consciousness that becomes aware in *Innewerden* remains in the sphere of consciousness that precedes the explicit self-consciousness. Accordingly, there is no self-consciousness as yet in *Innewerden*, it being primary in genealogical terms, that would clearly differentiate itself from the consciousness of outer reality. Nevertheless, it could still be called “pre-intentional” (Makkreel 1992), inasmuch *Innewerden* is related to the world even when the world has not been conceived as object as yet. The evolution of consciousness consists in the formation of a distinct self-consciousness, and of the consciousness of the world that is related to it.

Therefore, consciousness should be regarded as the nexus of life. The concept of “life”, central to Dilthey's theorizing, denotes the continuous self-domination, consisting of actions and reactions, between the “self” and the natural and social world, and the resultant experience. The term “lived experience” (*Erlebnis*) thus designates the particular experienced conflict between action and reaction at a given moment of time.

The lived experience is the smallest indivisible meaningful phenomenon of life. It represents an internally divided totality, the structure of which always contains the connection of cognitive, emotional and volitional processes. Dilthey's main critique of the earlier philosophy of consciousness, including that of Kant, is that it reduces the human experience exclusively to its cognitive aspect. This, he argues, does not allow us to explicate the human experience of the outer world adequately. Our selfhood is at the same time always a lived experience of the world in which

we live, so that the lived experience of the world is simultaneously the experience of our world. Yet there is still no subject-object or inner world-outer world dichotomy in this lived experience. In the light of the aforesaid, we can conclude that the term “lived experience” for Dilthey does not signify man’s inner emotional state but his openness to the reality of life and his immediate awareness of this. From the epistemological perspective, then, it is significant at this point that Dilthey considers this lived experience as immediately present and unquestionably given to man, and therefore as certain.

From this concept of presupposed certainty, Dilthey hopes to deduce the foundation for the certainty of contentions elaborated in the research works of special sciences. In this context, then, philosophy as the science of the facts of consciousness should, for this reason, become a universal science of foundation in relation to special sciences. He sees it as his primary task to analyse the relations of the facts of consciousness, and to present as integral a description of these as possible. The arguments made in various natural and human scientific disciplines should be ultimately verified by tracing them back to this connection of facts of consciousness. Johannes Römelt calls that kind of verification plan the two-layered model of knowledge. According to Dilthey, any knowledge can stem from experience only. But experience itself is divided into two layers. The fundamental layer of experience consists of facts of consciousness captured in *Innewerden* and lived experience immediately, and therefore unmistakably. The derived layer of experience is formed by the observation results of empirical special sciences, which might be erroneous and, being in principle open to correction, require verification on the fundamental level of experience (Römelt 1999:185–186).

Such substantiation of scientific knowledge faces major difficulties. The latter have been thoroughly analysed in various scholarly writings (e.g. Ineichen 1975, 1991, Römelt 1999). The scope of the present article, however, does not allow us to take a closer look at them. It should be mentioned in this connection, though, that Dilthey himself was aware of a major drawback in the treatment of the problem. Namely, he was forced to admit that the lived experience of the world that had a central role to play in his epistemology, was inevitably related to the situation and perspective of a definite person. This, however, endangers the attainment of the other aspect of objectivity – universal validity – by such strategy of substantiation.

### 3. Objectivity as universal validity

The topic of the universal validity of cognition in human sciences is therefore becoming ever more prominent in the late period of his work. On the one hand, he does emphasize the circumstance that objective knowledge in human sciences has a different sense than it has in natural sciences: “The objectivity of knowledge that is sought here has a different sense; the methods for approaching the ideal of objectivity of knowledge here display essential differences from those by which we approach the conceptual cognition of nature” (Dilthey 2002a:92). On the other

hand, the very ability of human sciences to exert influence on the management of social life depends, in his opinion, on the universal validity of the results of human sciences. He regards such ability as essentially characteristic of these sciences (De Mul 2004:259–260).

Under the influence of these considerations, his treatment of human sciences undergoes a certain change in the form of a shift in some significant accents in the late period of his work. Besides the concepts of life and lived experience that until then had been at the very core of his treatment, the emphasis on the role of understanding in the constitution of the cognitive relation, characteristic of human sciences, becomes more prominent. In his work that appeared in 1910, “The Formation of the Historical World in the Human Sciences”, Dilthey characterizes these sciences as follows: “A discipline belongs to the human sciences only if its object is accessible to us through the attitude that is founded upon the nexus of life, expression, and understanding” (Dilthey 2002b:109). Dilthey formulated the definition of understanding, which proved to be groundbreaking throughout the late period of his work, in his article that was published in 1900, “The Rise of Hermeneutics”: “Thus we call understanding a process, in which we perceive this psychic course of life on the basis of the sensuously given signs that are the expression of it” (Dilthey 1974b:318). The cited definition stresses the fact that the mediation of perception by means of signs given in outer experience is essential to understanding. Alongside the term “sensuously given signs”, Dilthey uses in his later texts synonymous expressions like sensuously perceived “expressions of life” (*Lebensäusserungen*), and “expressions” (*Ausdrücke*).

He concedes in the abovementioned article that the lived experience alone as a basis of cognition is not sufficient enough to guarantee the objectivity of knowledge. Even if we assume that the lived experience renders the experience of reality that proceeds from it immediate certainty, the latter would still involve only the particular person alone. How would one advance from that kind of certainty to the universally valid cognition of experience? It is in this connection that Dilthey emphasizes the fact that objective cognition must be based on something external, continuously fixed, and thus intersubjectively accessible to examination. According to his new apprehension, this is the function of the expressions mediated by the external experience of human action. This is what cognition in human sciences is all about – the methodical-critical understanding or interpretation.

In his work mentioned above, “The Formation of the Historical World in the Human Sciences”, Dilthey adds an important specification to his notion of understanding. Having defined understanding as a process in which we apprehend this psychic course of life on the basis of the sensuously given expressions of life, he stresses the autonomy of the domain of spiritual objects in relation to the psychic processes more explicitly than in his earlier texts: “Here it is a common error to resort to the psychic course of life – psychology – to account for our knowledge of this inner aspect.” (Dilthey 2002b:106). The understanding of that spirit is not psychological cognition. It is a regression to a spiritual formation that has its own structure and lawfulness. The object of understanding is not so much the inner

processes of the author but the nexus, which, having been created by the author, then becomes independent (Dilthey 2002b:107). He now describes the understanding of the spiritual formation in human sciences in terms of understanding the meanings of expressions of life. Although these meanings are formed through the psychic life of individuals, they are not identical to those. Whereas the psychic life of the one that creates the meanings is not (at least in its entirety) intersubjectively reproducible, and cannot therefore be the object of universally valid knowledge, in the case of meanings such cognition is possible.

Dilthey delineates the culture-creating activeness of mankind in the same work as the all-encompassing “objectification” or “objectification of life” (Dilthey 2002b: 168). By objectification he means, on the one hand, the externalization of human productivity, its becoming intersubjectively accessible, but on the other hand, its representation in the human “sphere of commonality” and “universality”. He denotes the latter by a term he has borrowed from Hegel, “objective spirit”. The common mentality of the society is expressed and accumulated in the objectifications of life. Wishing also to distance himself from Hegel as a metaphysician, Dilthey stresses the point that his concept of life is broader than his predecessor’s concept of spirit, encompassing besides the universal and the rational the singular and the irrational as well.

Life and spirit manifest themselves both in the material products of human activity and in the institutional forms of society, its culture systems and external organization. All these together form “this great outer reality of human spirit” (Dilthey 2002b:168) that surrounds us everywhere. The objectifications of life open up the access to life’s historical dimension through understanding, since the heritage of the earlier eras of human commonality is ever present in the form of objectifications. This heritage, had it remained just a phenomenon of individual spiritual life, would have been lost for the next generations. Thus the individual lives in the historically formed world and actualizes constantly the historical experience of the given human society, while partaking of the fixed spirit through the objectifications of life. Hence the historically universal spirituality, the “objective spirit”, manifests itself in the objectifications of life. This spirit, as Dilthey now emphasizes, cannot be psychologically perceived. It is by this term that he specifies further the concept of human sciences – “everything in which human spirit has objectified itself falls within the scope of the human sciences” (Dilthey 2002b:170).

Dilthey characterizes the inner structure of the objective spirit as a complex of productive nexuses (*Wirkungszusammenhänge*). The notion of productive nexuses refers to the connection of certain concepts, value assessments and aims, that serves as a basis for creating specific good. Such connections are characterized by historical development, during which process they acquire an ever more differentiated inner structure on the one hand, while on the other hand they are also subject to change, forming new values and altering, accordingly, the aims to be reached. The agents of the productive nexuses are, first and foremost, individuals, but also most diverse human associations that have been formed on the basis of common values for the purpose of creating good.

It is in the sphere of influence of the productive nexuses that the personality of man is formed. Men are, in fact, the “points of intersection” of productive nexuses (Dilthey 2002b:176). The objective spirit forms human subjectivity through them. This holds true for man as the subject of cognition as well. Following Kant’s views, Dilthey regards the basic structures of the synthesizing action of the cognizing subject as the condition of the possibility of scientific knowledge. At the same time, he rejects Kant’s theory of the timeless transcendental subject. He has replaced it with the concept of the empirical-historical subject, the basic structures of the action of which are socio-culturally moulded and subject to historical change. Dilthey calls such basic structures of the subject’s synthesizing activeness the categories of life. He points out that in contrast to Kant’s formal categories, which in Dilthey’s view are deduced from the kind of thinking that is separate from the original nexus of life, the life categories evolve along the basic lines of the human-historical-social life, and for this reason form the constituents of the apprehension process of such life. Because of the significance of these for the comprehension of life objectification in human sciences, he singles out such categories as meaning and sense, part and whole, temporality, connection, structure, value, aim, development, and also essence.

At the same time, Dilthey seems to be of the opinion that the possibility of objectivity towards which the cognition of human science strives for is, above all, associated with the qualities of the object that is being interpreted, rather than with the structure of the subject of cognition. As mentioned before, it must be continuously and accessibly fixed for the external experience, which makes it possible to subject it to long-time intersubjectively controlled examination. The various ways of fixation, however, are not equal in this function for Dilthey. In a posthumously published manuscript he divides the various expressions of life into three groups: (1) concepts, judgements and larger thought formations; (2) actions, and (3) expressions of lived experience (Dilthey 2002c:226–227). In the analysis that follows, he regards these expressions of life as important for human sciences on the basis of the extent to which they open up the integral life nexus that is ultimately the foundation of them all. Since the most complete access to the latter can be obtained through the understanding of the expressions of lived experience, Dilthey centres his analysis on the understanding that corresponds to this particular type of expressions. He attaches next to no importance to the type of understanding that corresponds to the first group of expressions, for this kind of expressions “have been detached from the lived experience in which they arose” (Dilthey 2002c:225). He pays more attention to the type of understanding that corresponds to the second group of expressions, since in these the inner essence of selfhood is at least partly expressed. However, as mentioned before, he singles out the expressions of lived experience as the most multifarious manifestation of the nexus of life. Yet even these, he argues, can be unreliable as sources of objective understanding, for such expressions could also be feigned, and therefore misleading. A possibility like that is in Dilthey’s opinion excluded, though, in the case of one category of expressions of lived experience – namely, that of artistic,



religious or philosophical creativity. Among these, he in particular stresses the role of written expressions of lived experience as the basis of objective knowledge: "Since it is only in language that the life of mind and spirit finds its complete and exhaustive expression – one that makes objective comprehension possible – exegesis culminates in the interpretation of the written records of human existence. This art is the basis of philology. The science of this art is hermeneutics" (Dilthey 2002c:237–238).

Since Dilthey attributes to language the privileged status of understanding life expression, in his view, then, the comprehension of language is the "archetypal" form of any understanding. He specifies the process of comprehending a linguistic expression as "determining the indeterminate". Single isolated words have several "determinate-indeterminate" meanings (*Bedeutungen*) (Dilthey 2002c:241). They acquire a definite meaning only in the relations within the sentence. The combination of single word meanings in a definite sentence yields the sense of the latter. Thus the understanding of a language is primarily the comprehension of meanings and sense. Meaning and sense are the fundamental categories of Dilthey's conception of understanding and interpretation.

Since word meanings relate to the sense of the sentence as parts to the whole, the understanding is characterized from the beginning as the connection of two basic operations: the whole should be understood through its component parts and the component parts through the whole. Such circular relation occurs in the very understanding of the sentence, but it becomes even more prominent in the interpretation of integral written texts. What we have here is the circular interdependence, repeatedly described in the history of hermeneutics, which is characteristic of understanding the text. Part and whole form the other groundbreaking pair of categories in Dilthey's hermeneutical philosophy.

Next Dilthey proceeds from the prerequisite that the categories mentioned in connection with understanding language are applicable to the interpretation of life objectification in general. "Just as words have a meaning by which they designate something, and sentences have a sense that we construe, so we can construe the connectedness of life from the determinate-indeterminate meaning of its parts. Meaning is the special relation that parts have to the whole within life. We recognize this meaning, as we do that of the words in a sentence, by virtue of memories and future possibilities. The essence of meaning relations lies in the shaping of a life-course over time on the basis of life-structure as conditioned by a milieu" (Dilthey 2002c:253–254). A single expression of life has meaning when it stands as a sign in the referential relation to something that differs from it. This is why we cannot, within the framework of the given system of concepts, speak about the meaning of life in general – in Dilthey's philosophy, life is the final irreducible reality that cannot, for this reason, refer to anything different from itself. The apprehension of life as a whole lies in understanding its sense, which is formed of the encompassing relationship of its meaningful component parts. Since life, according to Dilthey, is given to man in his lived experiences, the structural connection of lived experiences is constituted by sense. Thus, meaning is the

fundamental category of understanding lived experience. Lived experience attains unity by its meaning.

Human sciences, as Dilthey sees it, should on the one hand aspire towards the analysis of the structures of meaning of the “objective spirit” entailed in the social-historical world. On the other hand, though, they should aim at connecting the single expressions of lived experiences to particular larger structures of meanings. Thus the process of understanding in human sciences is characterized by two-way movement: it tries to integrate the meaningful separate aspects into the unity of sense and, at the same time, to reconstruct the unity of sense by taking into account the meanings of its constituent parts. In order to attain the general validity of understanding, both these directions of apprehension function in the reciprocally complementary and corrective manner. The cognition of social-historical individualities lies, on the one hand, in the treatment of the latter as products of structures of meanings and of productive nexuses, and, on the other hand, as the agents of further development of these productive nexuses themselves.

The total nexus of all these meaningful constituent areas is the nexus of life, which is accessible through the understanding of single expressions of lived experience. Life in its course is in Dilthey’s view a succession of lived experiences, the meanings of which are subject to change until the end of life. But in contrast to individual lives lived in the past, the historical life has never ended, and for this reason one can assume that the expressions of lived experience fixed in objectification will keep joining to ever new wholes as totalities of sense and constellations of meaning. This circumstance, however, questions the very aspiration of human sciences to attain the universal validity of the knowledge of the meanings and sense of life objectification.

Dilthey seems to have found a solution to this problem in the treatment of larger productive nexuses centred in themselves as wholes. He considers nations and historical periods as examples of such productive nexuses. In Dilthey’s view, the latter are characterized by a more intense inner intercourse in comparison with other productive nexuses, and also by a stronger reluctance towards any possible influences from the outside. If they do receive influences from the outside world, these will be assimilated into the structures of meaning of the era or nation itself. At the centre of such structure, Dilthey argues, is the nexus of the dominant world view, value assessments and set goals. In relation to this nexus as the whole, all other life objectifications within the horizon of the given productive nexus acquire significance as parts of this whole. The research of human sciences must place itself into this kind of wholes and describe them immanently. The completeness and self-centeredness of such wholes, the connections between the involved productive nexuses and the shared mentality should, according to Dilthey’s expectations, enable the methodically-critically founded descriptions to attain universal validity (Dilthey 2002b:159–160, 175–187).

#### **4. Objectivity and the social-practical role of human sciences**

It is easy to notice the weak points of such substantiation of objectivity. The limited scope of the present article does not allow us to present a more detailed analysis of these at this point. I would, instead, concentrate on the issue of why the founding of the objectivity of cognition in human sciences as the attainability of the universal validity of knowledge was important for Dilthey, to begin with. As he saw it, the ability of the given type of knowledge to exert optimizing counter influence on social life depended on the objectivity of this knowledge. This very ability to exert such influence, however, was in Dilthey's view essential to human sciences as the forms of the theoretical and practical self-reflection of society. However, it now appears that the attainability of the objectivity of knowledge depends on whether the phenomenon under inspection is separated from the life situation of the investigator in terms of a sufficient historical and cultural distance. Purportedly, objectivity can be achieved primarily by adapting oneself to such productive nexuses, but it is fairly problematic in relation to the perception of the productive nexus in which one lives.

Thus it appears that Dilthey's theorizing on the objectivity of human sciences does not yield the desired results. The human-scientific grounding of objectivity in the sense of the justification of the perception of reality, towards which these sciences aspire, questioned the very objectivity of these in the sense of the universal validity of knowledge. The reasoning that was to justify the aspirations of human sciences towards universally valid knowledge undermined the very ability of these sciences to affect contemporary society.

This might well be the reason why Dilthey has changed his views on the social-practical role of human sciences in his later works, although he has not said so in plain words. He now talks about the historical consciousness created by these as the liberation of man. "The historical consciousness of the finitude of every historical phenomenon and of every human or social state, and of the relativity of every kind of faith, is the final step toward the liberation of human beings" (Dilthey 2002c:310). But the kind of liberty he speaks about is no longer associated with social change but with the widening of the scope of man's horizon of lived experience through the interpretation of historical and artistic objectifications. By means of such cognition in human sciences, "human beings who are determined from within can experience many other kinds of existence through the imagination. Confined by circumstances, they can nevertheless glimpse exotic beauties of the world and regions of life beyond their reach. Put generally: Human beings bound and limited by the reality of life are liberated not only by art – as has often been claimed – but also by the understanding of the historical" (Dilthey 2002c:237).

## Address:

Andrus Tool  
 Department of Philosophy  
 University of Tartu  
 Lossi 3  
 50090 Tartu

E-mail: atool@hot.ee

Phone: +372 738 8224

## References

- De Mul, Jos (2004) *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven & London: Yale University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1989) *Selected works*. Volume I: Introduction to the human sciences. Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, Wilhelm (2002a) "The Delimitation of the Human Sciences". In *Selected Works*. Vol. 3, pp. 91–97. Wilhelm Dilthey, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, Wilhelm (2002b) "The Formation of the Historical World in the Human Sciences". In *Selected Works*. Vol. 3, pp. 101–209. Wilhelm Dilthey, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, Wilhelm (2002c) "Plan for the Continuation of the Formation of the Historical World in Human Sciences". In *Selected Works*. Vol. 3, pp. 213–311. Wilhelm Dilthey, ed. Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1974a) "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an Realität der Aussenwelt und seinem Recht". In *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, 6. Aufl. Wilhelm Dilthey, ed. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, S. 90–138.
- Dilthey, Wilhelm (1974b) "Die Entstehung der Hermeneutik" In *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, 6. Aufl. Wilhelm Dilthey, ed. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, S. 317–338.
- Ineichen, Hans (1975) *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ineichen, Hans (1991) *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Lessing, Hans-Ulrich (1984) *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-metodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Makkreel, Rudolf (1992) *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton
- Rörmelt, Johannes (1999) *Die Kant-Kritik Wilhelm Diltheys und das Problem der Legitimierung von Erfahrungserkenntnis*. Kevelaer: Butzon und Bercker.
- Schnädelbach, Herbert (1991) *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## ELULOOKIRJELDUS

**Nimi:** Andrus Tool  
**Sünniaeg:** 05.12.1960 Lihula  
**E-post:** andrus.tool@ut.ee  
**Telefon:** 5341 7099

### Haridustee:

2011– Tartu Ülikooli doktorantuur  
1998–2004 Tartu Ülikooli doktorantuur  
1991 Tartu Ülikooli magistrantuur  
1987–1990 Tartu Riikliku Ülikooli aspirantuur  
1979–1984 M. V. Lomonossovi nimeline Moskva Riiklik Ülikool  
1976–1979 Viljandi Carl Robert Jakobsoni nimeline Keskkool

### Teenistuskäik:

1998– Tartu Ülikool, filosoofia ajaloo lektor  
1992–1998 Tartu Ülikool, filosoofia ajaloo assistent  
1990–1992 Tartu Ülikool (filosoofia ja poliitikateaduse kateeder), õpetaja  
1984–1987 Tartu Riiklik Ülikool (filosoofia ja poliitikateaduse kateeder),  
õpetaja

### Teadustöö põhisuunad:

Filosoofia ajalugu (19.–20. sajand), humanitaarteaduste filosoofia, hermeneutika

### Õpetatud kursused (põhikursused praegustes õppekavades)

- FLFI.01.053 Sissejuhatus filosoofia ajalukku
- FLFI.01.054 Metafüüsika allikad ja kujunemine Vana-Kreekast kuni uusajani
- FLFI.01.020 Klassikaline saksa filosoofia
- FLFI.01.021 19. sajandi teise poole ja 20. sajandi filosoofia
- FLFI.01.080 Sissejuhatus filosoofia ajalukku doktorantidele (üleülikooliline doktoriõppe valikaine)

### Ettekanded konverentsidel:

- Pluralism kui filosoofia saatuse – Eesti filosoofia VII aastakonverents „Pluralism: tõe, teadmise, normide ja väärtuste paljususe”, august-september 2011
- Sotsiaalfilosoofia Tartu Riiklikus Ülikoolis aastatel 1944–1991 – Eesti filosoofia IV aastakonverents „Eesti filosoofia juured, võrsed ja õied”, juuni 2008
- Filosoofilise refleksiooni humanitaarteaduste üle ja teaduspoliitika – Teadusajaloo ja Teadusfilosoofia Eesti Ühenduse konverents „Teaduse uuringud: eesmärgid ja meetodid”, mai 2007

### **Valik publikatsioone**

- „Wilhelm Dilthey”. *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*. Edited by J. Helin, T. Hernes, D. Hjorth, and R. Holt. Oxford University Press 2014, lk. 129–142
- “Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences”. *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*. Vol. 11, 2007, nr. 1, lk. 3–14
- „Wilhelm Dilthey elufilosoofia ja hermeneutika”. *Akadeemia*, nr. 8, 2006, lk. 1798–1833
- „Filosoofiline refleksioon humanitaarteaduste loomuse üle ja teaduspoliitika”. *Studia Philosophica* V (41), 2006, lk. 25–37
- „Hermeneutika ja filosoofia”. *Filosoofilise hermeneutika klassikat: F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer*. Tartu: Ilmamaa, 1997, lk. 251–328
- „Uuskantiaanus kui teadusajastu kultuurifilosoofia”. *Akadeemia*, nr. 4, 1993, lk. 769–802

### **Tunnustused:**

2006 Ajakirja „Akadeemia” *universalia* aastaauhind

## CURRICULUM VITAE

**Name:** Andrus Tool  
**Date of Birth:** 05.12.1960 Lihula  
**E-mail:** andrus.tool@ut.ee  
**Phone:** 53417099

### Education:

2011– PhD studies at the University of Tartu  
1998–2004 PhD studies at the University of Tartu  
1991 MA in Philosophy at the University of Tartu  
1987–1990 MA studies at Tartu State University  
1979–1984 Lomonosov Moscow State University  
1976–1979 Carl Robert Jakobson's Secondary School in Viljandi

### Academic Career:

1998– Lecturer in the history of philosophy at the University of Tartu  
1992–1998 Assistant lecturer in the history of philosophy at the University of Tartu  
1990–1992 Adjunct lecturer in the history of philosophy at the University of Tartu  
1984–1987 Adjunct lecturer in the history of philosophy at Tartu State University

### Areas of Specialization:

History of Philosophy (19th and 20th Century), Philosophy of Humanities, Hermeneutical Philosophy

### Courses taught:

- FLFI.01.053 Introduction to the History of Philosophy
- FLFI.01.054 Origins and Development of Metaphysics from Ancient Greek to Modern Philosophy
- FLFI.01.020 German Classical Idealism
- FLFI.01.021 The Philosophy of the Second Half of 19th Century and 20th Century.
- FLFI.01.080 Introduction to the History of Philosophy for Graduate Students

### Presentations:

- “Pluralism as the Destiny of Philosophy”, The Seventh Annual Conference of Estonian Philosophy”, August-September 2011
- “Social Philosophy at Tartu State University in 1944–1991” – The Fourth Annual Conference of Estonian Philosophy, June 2008

- “The Politics of Science and Philosophical Reflection on the Humanities”, A Conference organized by the Union of the History of Science and Philosophy of Science, May 2007

#### **Selected Publications:**

- „Wilhelm Dilthey”. *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*. Edited by J. Helin, T. Hernes, D. Hjorth, and R. Holt. Oxford University Press 2014, pp. 129–142
- “Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences”. *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*. Vol. 11, 2007, No 1, pp. 3–14
- „Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Life and Hermeneutics” (in Estonian). *Akadeemia*, No. 8, 2006, pp. 1798–1833
- “The Politics of Science and the Philosophical Reflection on the Nature of Humanities” (in Estonian), *Studia Philosophica* V (41), 2006, pp. 25–37
- „Hermeneutics and Philosophy” (in Estonian), in *The Classics of Philosophical Hermeneutics*, F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer (“*Filosoofilise hermeneutika klassikat: F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer*”). Tartu: Ilmamaa, 1997, pp. 251–328
- „Neo-Kantianism as the Cultural Philosophy of the Scientific Age” (in Estonian), *Akadeemia*, nr. 4, 1993, pp. 769–802

#### **Awards:**

2006      The annual prize “Universalia” of the journal *Akadeemia*



## DISSERTATIONES PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Jüri Eintalu.** The problem of induction: the presuppositions revisited. Tartu, 2001.
2. **Roomet Jakapi.** Berkeley, mysteries, and meaning: a critique of the non-cognitivist interpretation. Tartu, 2002.
3. **Endla Lõhkivi.** The sociology of scientific knowledge: a philosophical perspective. Tartu, 2002.
4. **Kadri Simm.** Benefit-sharing: an inquiry into justification. Tartu, 2005.
5. **Marek Volt.** The epistemic and logical role of definition in the evaluation of art. Tartu, 2007.
6. **Aive Pevkur.** Professional ethics: philosophy and practice. Tartu, 2011.
7. **Toomas Lott.** Plato on Belief (*doxa*) *Theaetetus* 184B–187A. Tartu, 2012, 208 p.
8. **Jaanus Sooväli.** Decision as Heresy. Tartu, 2013, 153 p.
9. **Ave Mets.** Normativity of scientific laws. Tartu, 2013, 217 p.
10. **Vivian Bohl.** How do we understand others? Beyond theories of mind-reading and interactionism. Tartu, 2014, 184 p.
11. **Uku Tooming.** The Communicative Significance of Beliefs and Desires. Tartu, 2014, 208 p.